Historia antigua del Próximo Oriente

Mesopotamia y Egipto

Joaquín Sanmartín

José Miguel Serrano



Libro I

EL PRÓXIMO ORIENTE ASIÁTICO
MESOPOTAMIA Y SUS ÁREAS DE INFLUENCIA

Joaquín Sanmartín Ascaso

Nota previa

TRANSCRIPCIÓN:

En la transcripción de los términos originales, se usa la **negrita** para los vocablos sumerios. Si no se indica lo contrario, la *cursiva* se reserva para los acadios; excepcionalmente, se ponen en cursiva otras lenguas, semíticas o pertenecientes a otros grupos lingüísticos, como el hitita y el hurrita. Los subíndices que acompañan a los silabogramas sumerios o acadios son tecnicismos que no repercuten en la lectura. El grafema *š* se pronuncia como /sh/ en inglés, *ğ* como /dsh/, *ş* y *ţ* (elegidos aquí por motivos técnicos contra el uso filológico convencional) como /s/ o /t/ fuertes, o «enfáticas»; por regla general, *h* se pronuncia como /h/ profundamente aspirada.

DATACIÓN:

Las *fechas* anteriores a la era cristiana se marcan mediante el signo «menos» (p. e. -1750 = año 1750 antes de Cristo); las posteriores, mediante el signo «más» (+75 = año 75 después de Cristo). Los números romanos se refieren a siglos (p. e. -XI = siglo (s.) XI antes de Cristo). A menudo, las fechas van precedidas del prefijo *ca.* (del latín *circa* «alrededor de»), indicando que se trata sólo de una fecha aproximada.

ESTRUCTURA DE ESTE LIBRO I:

Los capítulos I-IV tratan de las constantes sociales, mitológicas y económicas vigentes en el Próximo Oriente asiático, y están concebidos en una perspectiva más bien sincrónica. Los capítulos V-IX describen el acontecer histórico; están concebidos en una perspectiva más claramente diacrónica. Dentro de cada tema, las diferentes secciones siguen una secuencia decimal. Las conexiones temáticas entre los diferentes aspectos se indican mediante el signo «↑», seguido de la referencia decimal.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS:

Las referencias del tipo «Oppenheim, 1977», etc., de los comentarios bibliográficos que cierran los temas remiten a la Bibliografía general correspondiente a este primer libro (p. 359-368). Las obras señaladas con asterisco (*) en esa Bibliografía se consideran básicas o clásicas.

Introducción general: El concepto de Oriente antiguo

«Oriente» es una noción europea de origen ilustrado y romántico; bajo este concepto se engloban los ámbitos que en los siglos XVII y XVIII escapaban todavía al control directo de las potencias europeas y se situaban al este de los Urales y al sur del Mar Negro: fundamentalmente, para la Ilustración, Oriente era Asia y el norte de África.

Oriente no existe como entidad geo-morfológica. En realidad, bajo esta denominación se esconde un conglomerado geográficamente muy diversificado de regiones, en el que se distinguen varios ecosistemas: estepas desérticas (p. e. el Gobi), estepas cultivables (p. e. Siria), la gran cordillera transversal asiática y sus subsistemas, las cuencas fluviales (Nilo, Éufrates y Tigris, Indo, Ganges, Huangho y Yangtsi), las marismas costeras y la jungla monzónica. A esta diversidad de escenarios geográficos se corresponde una diversidad no menor de vivencias históricas y de sistemas simbólicos.

La historia de este conglomerado que se llamó Oriente no se mide por años o siglos, sino por milenios. La correlación entre las variables geo-ecológicas, por una parte, y las históricas, por otra, decanta, en «lo oriental», tres grandes sistemas culturales, constituidos cada uno de ellos en torno a tres núcleos (del Egipto faraónico se hablará en el Libro II de este volumen):

- el Lejano Oriente, con centro cultural en China;
- el Oriente Medio, con centro cultural en la India;
- el Próximo Oriente, con centro cultural en Mesopotamia.

Los ritmos y ciclos históricos de estos macrosistemas son así mismo muy diferentes entre ellos: la protohistoria arranca en Mesopotamia a finales del IV milenio a.C. con los primeros documentos escritos; en el valle del Indo se anuncia en el primer cuarto del III milenio a.C. (*ca.* -2700), y en China, se insinúa envuelta en los mitos de la dinastía «Xia» en torno al s. -XX. Si los albores de estas culturas no son sincrónicos, tampoco lo es su final: las culturas china e india han pervivido, con

múltiples transformaciones, hasta hoy, pero la cultura próximo-oriental de cuño mesopotámico entró en crisis ya en el s. -VI, para desaparecer completamente, tras larga agonía, con la conquista árabe del actual Irak en s. +VII.

Los ritmos internos de cada uno de estos macrosistemas culturales son también desiguales; ello se hace especialmente patente en el uso del adjetivo «*Antiguo*» aplicado al Oriente. El calificativo de antiguo, dicho de un período de la cronología histórica oriental, es una mera construcción conceptual de los historiadores modernos, una cesura arbitraria y carente de límites precisos. Por lo que respecta al Lejano Oriente y al Oriente Medio, sus Historias Antiguas se han definido en la Historiografía simplemente por analogía con lo que comúnmente se entiende por Historia Antigua occidental (o europea: períodos griego y romano), concibiéndola como algo previo y distinto a una Edad Media. Este esquema presupone la secuencia temporal tripartita de: (*a*) períodos formativos; (*b*) épocas de florecimiento cultural clásico, a menudo acompañado de cierta unidad política, y (*c*) tiempos de disolución y decadencia, frecuentemente como fruto de invasiones (todas ellas con innegables causas endógenas). Tal esquema, que puede tener cierta validez y puede ser útil para enmarcar ciertos macroprocesos históricos de China o la India, no tiene aplicación en el caso de las culturas de cuño mesopotámico: allí la crisis fue larga pero definitiva, y no fue seguida de una Edad Media. Mesopotamia y sus áreas de influencia no tienen sino «Historia Antigua».

I Introducción: Marco, cronología, fuentes y constantes culturales

I.I. EL MARCO GEO-HUMANO DEL PRÓXIMO ORIENTE ASIÁTICO

El núcleo de la cultura vetero-oriental lo constituyen los sistemas ecológicos de los cauces inferiores del Éufrates y del Tigris (en griego, *Mesopotamía* significa «País de Entre-Ríos»; se trata de las regiones del Irak actual situadas en torno a la moderna capital Bagdad y al sur de la misma). A esta región fluvial, delimitada hacia el oeste de manera más bien imprecisa por el desierto arábigo, se le añaden al este y nordeste, a modo de arrabales geo-ecológicos, los cauces medios del Karun y del Kerha, que constituyen la antigua Susiana o Elam, hoy en el suroeste del Irán.

Las zonas mesopotámicas más meridionales, hoy desertizadas o pantanosas, fueron explotadas desde épocas prehistóricas y protohistóricas en régimen de regadíos intensivos ganados a las marismas costeras. Sus habitantes, a pesar de la identidad que les proporcionaba el hecho de habitar dos cuencas fluviales convergentes, fueron siempre conscientes –a diferencia p. e. de Egipto– de que habitaban un terreno abierto: al «País», o **kalam** –como ellos lo denominaban en lengua sumeria–, se accedía sin grandes dificultades por cualquiera de sus lados, sobre todo desde las alturas del norte y del este, descendiendo por las cuencas del Tigris y sus afluentes de la margen derecha; la vía de acceso desde el noroeste era el cauce mismo del Éufrates.

Los caminos de entrada son también vías de salida. A diferencia, por tanto, de Egipto, constreñido por los límites geo-económicos del valle del Nilo, las características primeras de lo mesopotámico son precisamente su *apertura* y su *exportabilidad*. Aparte las razones de clave simbólica, especialmente la concepción universalista del poder que parece inherente a la política mesopotámica desde sus primeras manifestaciones conscientemente estatales (los monarcas adoptaron el título de «reyes de las cuatro regiones» desde finales del III milenio a.C. [↑ Figura 1; ↑ II.5.1]), lo cierto es que las constantes culturales mesopotámicas eran fácilmente exportables a lo largo de las vías de comunicación que ascendían en abanico hacia el oeste, el norte y el este, remontando fundamentalmente las cuencas de los ríos.

En efecto, el Éufrates abría la puerta de la Siria continental, del Levante mediterráneo y de la Anatolia occidental. El Tigris y sus afluentes de la margen izquierda conducían hacia la Anatolia central y oriental, el arco caucásico y las mesetas iraníes (Elam). En el oeste, Siria, y en especial su zona costera, pudo mantener siempre su peculiar identidad cultural bajo el manto de los sistemas simbólicos y tecnológicos mesopotámicos; por el contrario, las zonas septentrionales, subcaucásicas y elamitas quedaron más directamente influidas por las formas mesopotámicas, viendo reducida su autonomía cultural a poco más que lo meramente lingüístico: las poblaciones del Tigris medio y alto (Asiria), las caucásicas y las elamitas habrían de aceptar plenamente, en el transcurso de su historia, los cánones estéticos, los patrones políticos y la escritura cuneiforme mesopotámicos.

El arco formado por el conjunto de zonas geo-humanas del Próximo Oriente que va desde Elam y Mesopotamia, al este, hasta Egipto y Nubia, al oeste, abarcando las regiones subcaucásicas, subanatólicas y siro-levantinas, recibe frecuentemente el nombre de *Creciente Fértil.* Esta denominación, acuñada por Breasted (1916: 100 ss.) y justificable en el estadio de conocimientos de comienzos de siglo, es problemática y debería evitarse en la historia científica por múltiples razones, sobre todo por mezclar indebidamente culturas heterogéneas y ser ajena a los mapas mentales autóctonos, es decir, a la comprensión que tales culturas tenían de sus respectivos hábitats y sus relaciones con los vecinos. De hecho, el concepto de Creciente Fértil es totalmente extraño a la mentalidad babilónica, que partía de una visión cruciforme de su mundo [↑ Figura 1].

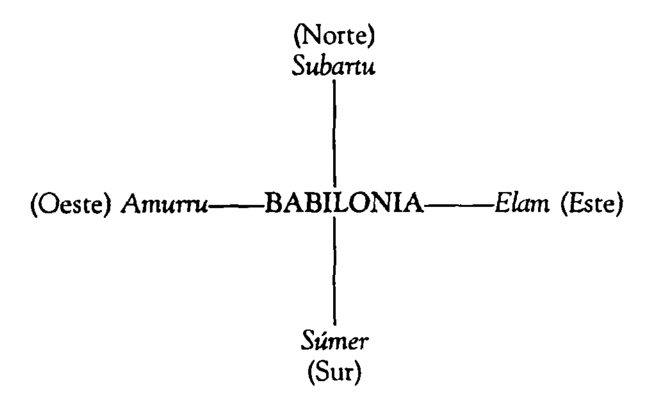


Figura 1. El mapa mental babilónico: «Las Cuatro Regiones» (Hallo-Simpson, 1971: 23)

La visón que los antiguos reyes babilonios tenían de su mundo no era del todo ajena a la realidad. Ese todo que llamamos Mesopotamia constituía un sistema geocultural en equilibrio relativamente estable entre cuatro puntos de *tensión*, articulados en dos ejes:

(a) *Eje norte-sur.*
Los polos son:
- en el III milenio a.C.: *Súmer* (al sur) y *Akkad* (al norte);
- en los milenios II y I a.C.: *Babilonia* (al sur) y *Asiria* (al norte).

(b) *Eje este-oeste.*
Los polos son:
- Elam (al este) y Siria (al oeste).

1.1.1. Súmer y Akkad

El eje dominante es el norte-sur. El sur profundo, en las cercanías del Golfo Pérsico, fue y es zona pantanosa, aunque en la actualidad en gran parte salinizada: es *Súmer*, la parte inferior de la Baja Mesopotamia, con las ciudades de Eridu, Ur [↑ VI.1.1], Uruk [↑ V.2.1], Lagaš, Umma, Girsu y Nippur. Habitada desde la Prehistoria, aparece ocupada en las primeras épocas históricas por un sector de población que habla una lengua –el *sumerio*– de tipología aglutinante sin parentesco alguno con las que entonces se usaban en su entorno [↑ V.2.1.1]. Esta lengua está emparentada tipológicamente con otras tan dispares como el vascuence, el húngaro, el turco, el japonés o el suaheli, pero no guarda relación genética con ninguna de ellas, y dejó de hablarse como lengua viva a finales del III milenio a.C. [↑ VI.2.2.2]. Los *sumerios* no son identificables por criterios étnicos ni culturales; constituyen, simplemente, un grupo lingüístico peculiar en estrecho contacto geocultural con hablantes de otras lenguas.

El sector no sumerio más importante lo formaban los hablantes de diferentes *dialectos semíticos*, pertenecientes por tanto a un tronco lingüístico del que forman parte el árabe y el hebreo, lenguas actualmente vivas. Sumerios y semitas –es decir, hablantes de dialectos sumerios y semitas– convivían a su vez con un tercer sector de difícil definición lingüística, probablemente no homogéneo. No hay, por tanto, una raza sumeria ni una raza semita; también es inexacto hablar de una cultura sumeria, o de una mentalidad sumeria distintas o contrapuestas a una cultura o mentalidad semitas. Aunque los primeros documentos escritos sean probablemente sumerios y la documentación escrita durante todo el III milenio a.C. y parte del II lo esté en su mayor parte en lengua sumeria, es necesario librarse del prejuicio de que todo lo que está redactado en lengua sumeria responde sólo a una mentalidad sumeria distinta de la raza o la cultura semita. En lo sucesivo se prescindirá de los términos metodológicamente discutibles de cultura sumeria o cultura acadia, para hablar de datos transmitidos por la tradición en lengua sumeria, en lengua semita, o en ambas lenguas.

Remontando las cuencas del Éufrates y del Tigris hacia el norte, los cauces se acercan uno al otro ligeramente al sur de la actual Bagdad: es lo que en el III milenio a.C. se llamó «el país de *Akkad*», la mitad superior de la Baja Mesopotamia, que albergó las ciudades de Babilonia, Kiš [↑ VI.1.1] y Sippar, con predominio de hablantes semitas (de ahí la denominación de su lenguaje: el *acadio*). *Súmer* y *Akkad* constituyen el corazón cultural de Mesopotamia.

A la fusión cultural e histórica de ambas regiones se la suele denominar *Babilonia*, por el nombre de la que sería capital desde comienzos del II milenio a.C.

1.1.2. Babilonia y Asiria

Babilonia –el viejo «País de Súmer y Akkad»– es el núcleo mesopotámico. Era una tierra de dátiles, de cebada, de cerveza y de aceite de sésamo; sus campos debían drenarse para arrojar el excedente de agua pantanosa, y necesitaban luego

riego fresco. Su posición central respecto a los clanes seminómadas de la estepa occidental siria y a las zonas cultivadas del oriente elamita hizo de Babilonia un territorio abierto y civilizador. Su personalidad fue más cosmopolita, su cultura de más solera que la de las tierras situadas más al norte, en las cuencas media y superior del Tigris: la Alta Mesopotamia, políticamente conocida por *Asiria*.

Asiria era zona de somontanos y secanos, y dependía en gran medida de la lluvia. Culturalmente más joven que Babilonia, padeció de un cierto complejo de inferioridad frente a lo *babilónico*, al que le debía culturalmente casi todo. Históricamente actuó colonizando y subyugando. La variante asiria de la cultura mesopotámica difiere en algunos detalles de lo estrictamente babilónico, debido quizá a sus peculiares contactos con las poblaciones marginales, especialmente los *hurritas*.

I.1.3. Las áreas de influencia de lo mesopotámico

Si Súmer y Akkad primero, y luego Babilonia, con su satélite Asiria, constituyeron el núcleo de la civilización mesopotámica, otras regiones fueron su halo.

En la franja oriental, *Elam* (capital de Susa, al suroeste del Irán) tiene una historia casi tan larga como la misma Mesopotamia. Al oeste, el Éufrates es la vía abierta hacia la penetración en *Siria*: Ebla y Mari desde el III milenio a.C., luego Alalah y Ugarit en el II, serán los hitos de una simbiosis siro-mesopotámica poderosa y fértil, que irradiará sobre el Mediterráneo oriental; el dialecto semita acadio –la lengua oficial babilónica– fue la lengua franca del comercio y la diplomacia del Mediterráneo al Irán, sin suplantar las numerosas lenguas autóctonas de las respectivas regiones [↑ Tabla 1].

TIPOLOGÍA	Lenguas flexivas			Lenguas aglutinantes (ergativas)			Lenguas de tipología incierta	
	Indoeuropeas	Semíticas		Sumerio	Hurrita	Hático	Elamita	Casita
ÁREAS	*Anatolia Central*	*Siria*	*Mesopotamia*	*Mesopotamia*	*Mesopotamia y Siria*	*Anatolia Central*	*Irán / Zagros*	*Irán / Zagros*
VIGENCIA								
-3000			protoacadio	paleosumerio			elamita	
-2500		eblaíta	paleoacadio	sumerio	hurrita	hático		
-2000	hitita y luvio	amorreo	babilonio / asirio					
-1500		ugarítico						casita
-1000		fenicio / hebreo / arameo			urarteo			
-500			arameo					

Tabla 1. Lenguas del Próximo Oriente Antiguo

Al norte, los *hititas*, en Anatolia, y los *hurritas* y *urarteos*, en el Cáucaso meridional, fueron civilizaciones híbridas profundamente marcadas también por siglos de influencia mesopotámica intensa, comenzando por el uso de la escritura cuneiforme y los préstamos institucionales y lingüísticos. Estas culturas, a su vez, influi-



Figura 2. Mapa general del Próximo Oriente: Mesopotamia y sus áreas de influencia

rían, en aspectos tan íntimos como el culto, en los esquemas simbólicos de sus vecinos de la Alta Mesopotamia (asirios). Siria dejó su marca incluso en el núcleo más resistente: Babilonia. En el Egipto del Imperio Nuevo, hasta la época de Amarna, la cancillería de asuntos exteriores empleaba la lengua babilónica y la escritura cuneiforme en la correspondencia internacional con los estados hitita y babilonio, así como con los vasallos siro-palestinos.

I.I.4. Los sectores sociales marginales

Aparte los ejes y ámbitos ya mencionados, hay otros que no pueden ser definidos en términos geo-históricos, sino sólo recurriendo a parámetros sociológicos: se trata de los *sectores sociales desplazados* o *marginales*, situados por debajo y al margen de lo descrito, cuando no enfrentados a todo ello. Constituyen grupos y subgrupos de elementos que vagan por las sierras y las estepas con un solo punto en común: no la lengua, ni la etnia, sino el rechazo, y luego el desprecio, del modelo urbano específico que les ofrece, y con que les tienta, la sociedad urbana de corte babilónico. De ahí el recurso a una subsistencia basada en el pastoreo más o menos incontrolado, el pillaje ocasional y, sobre todo, una fortísima organización familiar (clanes). En gran parte, estos sectores marginados se nutren de bandas de ex-campesinos, ex-comerciantes, ex-soldados y ex-príncipes que merodean por las afueras degustando una libertad momentánea y esperando tiempos mejores.

En grados diversos, sin embargo, todos comparten la misma herencia, más o menos modificada por los diversos contextos históricos, geográficos y sociales.

I.2. EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN EL PRÓXIMO ORIENTE ASIÁTICO: LA HISTORIA DESDE DENTRO

La historia de Mesopotamia y de sus áreas de influencia abarca más de tres mil años [↑ I.2.3]; en consecuencia era ya en su mayor parte cosa del pasado para los miembros mismos de esa cultura. Dicho de otra manera, había más distancia entre un babilonio del año -500 y el mundo del rey Enmebaragesi de Kiš (*ca.* -2700) que entre nosotros y la época de Cristo o la República romana. La percepción de estas distancias cronológicas era y es siempre –para ellos y para nosotros– relativamente subjetiva. Del mismo modo que los grandes espacios se dividen en sectores menores más o menos arbitrarios («puntos cardinales», «paisajes», «continentes», comarcas, naciones, etc.), las diversas culturas han creado segmentos de tiempo («cronotopos», ambientes o «espacios» temporales) que hagan posible la orientación en el tiempo. La cultura mesopotámica elaboró sus propios cronotopos, según criterios simbólicos que obedecían a su propia comprensión del pasado *(datación interna)*; la historiografía actual se sirve, para conseguir los mismos fines orientativos, de cronotopos diferentes, basados en la datación arqueológica *(datación externa)*.

I.2.I. La datación interna

Se denomina «datación interna» a los parámetros de segmentación y medida del tiempo usados, dentro de una determinada cultura, por los portadores de la misma.

En las lenguas mesopotámicas, sumerio y acadio, no existen vocablos que correspondan unívocamente a las palabras «tiempo», «pasado», «presente» o «futuro». Se habla coloquialmente o en poesía de días («en aquellos días», acadio *ina ūmī ullûtim*), con referencia indistinta al pasado y al futuro; en la vida económica es esencial la mención de «meses» y «años» [↑ IV.2.2]. No existe, por supuesto, nada parecido a «historia» (Von Soden, 1973: 37); tampoco, por lo demás, a «mito». En cambio, sí existe el verbo «recordar» –en especial el acadio *hasāsu(m)*–, en sentido puntual y concreto de acordarse de algo o alguien, pensar o caer en ello.

Ello no obstante, lo cierto es que la cultura mesopotámica se sirvió de varios métodos, según los fines que se persiguieran, para segmentar su propio pasado y para medir el «tiempo». Estos métodos responden a dos diferentes memorias colectivas. Por una parte, la visión del pasado como causa y fundamento del presente –una visión *ideológicamente manipulable* del pasado–; esta visión interesada del acontecer generó segmentos distantes, de larga duración, algo parecido a nuestras «eras» o «períodos». Junto a esta memoria larga, existió siempre en Mesopotamia la visión del pasado como garante político, jurídico, económico del presente; una visión *práctica*, concreta, de lo ocurrido en el mundo de las relaciones políticas, de los negocios, de las herencias, y, en general, de todo lo que atañe al engranaje social.

I.2.2. El uso ideológico del pasado en el Próximo Oriente asiático

La sociedad mesopotámica supo siempre que el presente y el futuro dependían esencialmente del pasado; es más, lo único realmente importante era el pasado, ya que el presente y el futuro no son sino productos suyos. Como todo, también el devenir es fruto de continuas, y a veces contradictorias, decisiones de las distintas divinidades. La historia, en Mesopotamia, es siempre obra de dioses que decretaron su discurso. De ahí la importancia del pasado, ya que todo acontecimiento presente, sin excepción, proviene de un previo acto de voluntad de un dios.

Los textos y géneros literarios producidos por esta ideología son numerosos. Entre los más llamativos habría que citar los *presagios históricos*, las *maldiciones*, las *pseudoprofecías* y las *pseudobiografías*. En todos estos casos aflora lo que podría llamarse la «historia vista desde dentro», con intentos evidentes de entender y domesticar el pasado.

I.2.2.1. Los presagios históricos

Para la mentalidad mesopotámica, las anomalías o malformaciones detectadas en las vísceras de un animal ritualmente sacrificado no eran fruto de la casualidad, sino del destino dictado en el pasado por lo dioses; signos de un maleficio que había salido en busca de alguien, el rey o un particular [↑ III.2.1.2]. Frecuentemente, alguien –normalmente un rey famoso– había sido objeto hacía ya muchos años de tal predicción; de ahí que el síntoma nefasto extrajera su fuerza del recuerdo histórico. Son numerosos los textos, algunos de comienzos del II milenio a.C., en los que se sacan consecuencias a partir del examen de vísceras de oveja (hepatoscopia) vinculando la sintomatología observada con algo acaecido a un rey de tiempos ya remotos para el mismo observador [↑ Texto 1].

Texto 1:

Si hay dos entradas de la vena umbilical y tres riñones, y a la derecha de la vesícula hay dos hendiduras que se van metiendo hacia adentro:

es un presagio del rey de Apisal, a quien tomó preso el rey Naram-Sin a través de una brecha.

Si hay tres entradas de la vena umbilical:

los dioses del país reclamarán en palacio. Variante: presagio del rey Ibbisín: perdición.

(De la colección paleobabilónica de presagios hepatoscópicos Yale Babylonian Collection, 4642; Hecker, *1989: 75)*

I.2.2.2. Maldiciones, pseudoprofecías y pseudobiografías

Como el recuerdo del pasado no fue nunca en Mesopotamia una cuestión de mera curiosidad, sino siempre un recurso interesado, nacido de la necesidad de dar sentido al presente (Krecher-Müller 1975:15), no hubo reparos en forzar la interpretación de datos acaecidos siglos antes si con ello se conseguía justificar la actualidad. Así, por ejemplo, un poema sumerio del siglo -XXI –la «Maldición de Akkad»– rememoraba la destrucción de la ciudad de Akkad a manos de los invasores guteos, achacando todas las desgracias a un supuesto sacrilegio cometido es su día por el rey acadio Naram-Sin [↑ VI.2.1; VI.2.2.2]: el expolio del Ekur, templo de Enlil –dios supremo de Súmer– en Nippur [↑ Texto 2].

Texto 2:

Naram-Sin desafió la palabra de Enlil,
aplastó a los que se habían sometido al dios,
movilizó sus tropas
como un poderoso acostumbrado a actuar sin miramientos
(...)
Para desguazar el (templo del) Ekur como un barco enorme,
para hacerlo polvo como una montaña minada por (los que buscan) la plata,
para deshacerlo a trozos como una montaña de lapislázuli,
para derrumbarlo como una ciudad devastada por el dios Iškur (: Tormenta),
hizo hachas gigantescas,
(...)
cedros, cipreses, abetos y bojes,
las plantas del jardín, las hizo astillas,
su oro se lo llevó a sacos,
(...)
apiló el cobre del templo en el muelle como montones de grano para la venta,
su plata se la trabajó el platero,
su cobre se lo martilleó el calderero;
no era botín de una ciudad agresora,
pero él amarró barcazas al muelle,
amarró barcazas al muelle de la Casa de Enlil,
y se llevó los bienes de la ciudad
(...)
Los grandes dioses (...) dirigieron sus rostros hacia la ciudad,
maldijeron a la ciudad con una tremenda maldición:

—Ciudad: tú que osaste asaltar el Ekur –Enlil–,
—Akkad: tú que osaste asaltar el Ekur –Enlil–,
—que en tus santas murallas, altaneras, resuene el lamento (...)

(Del poema sumerio «Maldición de Akkad»; Kramer, 1969: 646 ss.)

Hoy sabemos que el poema falsificaba totalmente los acontecimientos históricos; su propósito era legitimar a una dinastía (Ur III) interesada en distanciarse de sus predecesores acadios (Wilcke, 1982: 34). Otros recursos al pasado recorren caminos semejantes: en boca de reyes del pasado se ponían supuestas profecías que confirmaban el presente o se componían biografías ficticias *(narû)* en las que se exhortaba a los gobernantes a actuar según los viejos ejemplos. La necromancia y, en general, el culto a los difuntos, fueron así mismo importantes fuentes de manipulación del pasado. En todos estos casos, la motivación del recurso al pasado es puramente utilitaria, para explicar o justificar el presente.

1.2.2.3. Épocas internas de la Historia en Mesopotamia

Esta memoria de largo alcance no produjo nunca, debido a su excesiva carga ideológica, una periodización interna unificada y generalmente aceptada. No hubo «eras» en Mesopotamia hasta los monarcas seléucidas; para poner cierto orden en el discurrir histórico se recurrió, antes de la época mencionada, a un término de traducción difícil, **bala** en sumerio o *palû(m)* en acadio, que parece designar un «período de gobierno», o «dinastía». Se trata de un aspecto típico de la ideología histórica mesopotámica, según la cual los dioses conceden a un gobernante una determinada «porción» de tiempo, transcurrida la cual la autoridad pasa a otro. Su potencial ideológico fue usado ocasionalmente por pretendientes al trono para derribar a los predecesores cuyos **bala** se consideraban concluidos.

Los textos literarios y escolares destilan, además, una distribución en épocas de la memoria histórica más remota, es decir, de los comienzos de la cultura mesopotámica. Estos «períodos» de la memoria erudita son:

(1) los comienzos de la cultura en Súmer (Eridu);
(2) el «diluvio»;
(3) la crisis padecida bajo el pastor Etana;
(4) la rivalidad entre las ciudades de Kiš y Uruk, que culminó en la lucha entre Akka y Gilgameš, y
(5) los tiempos de Sargón de Akkad y Naram-Sin.

Se trata de una sucesión de esquemas y arquetipos culturales fundacionales y edades áureas (Sperber, 1955: 49); traducido todo ello a fechas, la historia habría alcanzado su madurez –y su final– ya en el siglo -XXIV, con la Dinastía de Akkad. Esta visión, sin valor historiográfico alguno, muestra, sin embargo, dos aspectos importantes: nos muestra que la civilización mesopotámica tenía una conciencia histórica despierta y, además, que carecía absolutamente de proyectos de mejora a largo plazo. Todo lo esencial estaba ya dicho y hecho prácticamente desde el principio; las tareas de las generaciones sucesivas iban a ser la de conservar esta herencia.

1.2.3. El uso práctico del pasado como garantía del presente: las listas de años y los *limmu*

En la vida social y económica, la domesticación del tiempo es tan necesaria como la del espacio: un campo en venta debe ser localizable con exactitud, y se considera vendido desde una determinada fecha. La cesión de un esclavo tiene lugar en determinada fecha, y cesa en otra. Para evitar reclamaciones, las transferencias de propiedad o usufructo había que realizarlas ante testigos y se solían fijar por escrito. Ante la necesidad de situar estas transacciones en el tiempo con vistas a garantizar su período de validez o su relación con actos legales anteriores o posteriores –p. e. para determinar cuál era el contrato más reciente de una serie de arrendamientos– tuvo que recurrirse al establecimiento de secuencias de años.

Durante la primera mitad del III milenio a.C. se solucionó el problema numerando los años de gobierno del soberano, pero luego se abandonó este sistema, probablemente porque en casos de documentos relativamente antiguos o de inestabilidad política no siempre era factible asegurar el orden de sucesión; en todo caso, la coexistencia de varias ciudades, cada una con sus respectivos gobernantes, obligaba a establecer correlaciones difíciles de controlar. En sustitución de este sistema de cómputo se emplearon dos métodos: los *nombres de año*, en el Sur, y los *años epónimos*, en Asiria.

1.2.3.1. Los nombres de año babilónicos

Para la antigua mentalidad mesopotámica, las cosas no existen mientras no sean palabras. En el Sur, desde mediado el III y con el advenimiento de los primeros ensayos políticos suprarregionales, se sustituyó la numeración de los años por el método de ponerle a cada año, no un número, sino un nombre, como si se tratase de una cosa. El nombre del año consistía en la mención de un acontecimiento importante acaecido el año anterior. Como con ello no se obtenía todavía información alguna sobre la posición relativa de ese año en la secuencia temporal, se procedió a situar cada nombre de año en una lista o «diccionario de *nombres de año*» ordenados cronológicamente: con ello se cumplían las normas básicas de la ciencia mesopotámica –ciencia de listas (Landsberger-Von Soden, 1965: 35 ss.)– y se obtenían además efectos prácticos inmediatos. Los escribas de la corte se encargaban de ir completando año por año tales listas [↑ Texto 3].

Texto 3:

Año 1: «Amarsuena comenzó a reinar».
Año 2: «El rey Amarsuena arrasó la ciudad de Arbil».
Año 3: «El rey Amarsuena hizo el trono del dios Enlil-de-la Alegría».
(...)
Año 8: «Se entronizó a Enungalanna, amada de Amarsuena, como sacerdotisa de la ciudad de Eridu».
(...)

(De la lista de años del rey Amarsuena, Ur III, *ca.* -2046-2038; Römer, 1985: 338)

Cuando –cosa rara– no ocurría nada digno de mención, el año en cuestión se añadía al nombre del año anterior [↑ Texto 4].

Texto 4:

Año 1: «Se edificó la muralla grande de la ciudad de Isin».
Año 2: «Se destruyó la ciudad de Girtab».
Año 3: «Año que sigue al (año llamado:) «Se destruyó la ciudad de Girtab».

(De la lista de años del rey Išbi-Erra, dinastía I de Isin, *ca.* -2017-1985; Römer, 1985: 339)

En los documentos se anotaba el nombre del año completo (o ligeramente abreviado), de modo que la datación relativa quedase asegurada [↑ Texto 5].

Texto 5:

2/3 de siclo y 15 granos de plata un total de 5 1/2 siclos de plata:
aportados por Ibni-Marduk, hijo de Marduk-naşir,
recibidos por Ibbi-Šamaš.
Mes VII, día 4.
Año: «El rey Ammisaduqa (donó al templo) grandes altares de bronce y un podio de bronce con figuras de montañas».

(*Recibo paleobabilónico por la devolución parcial de un préstamo,* s. -XVII; Edzard, 1970: 92)

Por las listas de nombres de año sabemos que el nombre del año mencionado en este texto: «El rey Ammisaduqa (donó) grandes altares de bronce y un podio de bronce con figuras de montañas», es el año 14 de este soberano, que comenzó a reinar en -1683: este documento data, por tanto, del año -1669/1668.

Las listas de años abarcan desde la Dinastía de Akkad, en el s. -XXIV, hasta finales de la época babilónica antigua (rey Samsuditana, *ca.* -1625-1595). Aparte de su valor intrínseco como puntos de referencia para la datación, son importantes para nosotros porque nos ayudan a establecer la cronología relativa de estos períodos; desde el punto de vista historiográfico son poco aprovechables, ya que suelen insistir sobre todo en la edificación o restauración de templos, ofrendas de objetos sagrados o entronización de sacerdotes; menos frecuentes son la alusiones generales a la destrucción de alguna ciudad enemiga.

1.2.3.2. Los años epónimos asirios

En Asiria se procedió de modo diferente: los años llevan nombres de personajes importantes, no de acontecimientos; de ahí su denominación de *años epónimos*. En las primeras épocas asirias, el rey le ponía su nombre al primer año de su reinado; luego, por turno, los altos funcionarios de la corte les iban poniendo a los años sus propios nombres personales; al cabo de un tiempo, el rey podía volver a ponerle su nombre a un año, con lo que se cerraba un ciclo. La designación de estos funcionarios se echaba a suertes, y el designado para nombrar un año era considerado objeto de especial predilección divina. Más tarde, en el I milenio a.C., se establecieron turnos protocolarios, aunque parece que se mantuvo la ficción del sorteo por motivos

ideológicos (Oppenheim, 1977: 99 s.). Tanto el año como el funcionario que le prestaba su nombre recibían la denominación de *līmu(m)* o *limmu*. El funcionamiento de los años epónimos corresponde exactamente al de los nombres de año, como se ve por este inventario de una cuadra de época neoasiria [↑ Texto 6], datable en los años -663, -662 y -661, respectivamente (reinado de Asurbánipal [↑ VIII.1.1]).

Texto 6:

13 caballos, 1 mula: inventario inicial.
Año epónimo *(limmu)* de Bel-naid.
2 caballos: mes VII.
Año epónimo de Tab-šar-Sîn.
2 caballos: mes I; 6 caballos: mes VII. Total 8.
Año epónimo de Arbailayu.
Total: 23 caballos y 1 mula en esta temporada.

(Inventario neoasirio de una cuadra, años -663-661; Fales-Postgate, 1992: 129)

Aunque la práctica de confeccionar listas de años epónimos estuvo ya en uso desde la época asiria antigua (s. -XX), los primeros ejemplares conservados, aunque en estado fragmentario, datan de finales del II milenio a.C. (época asiria media). En el I milenio, para la época neoasiria, la lista de años epónimos se conserva prácticamente completa.

Los asirios llevaron el sistema de los años epónimos a los territorios ocupados, en los que, como en Mari, fue usado conjuntamente con los nombres de año de tipo babilónico (Dossin, 1950: 52 ss.). A veces se añadían a los epónimos acotaciones sucintas relativas a catástrofes, guerras –p. e. «(campaña) contra Damasco»–, etc., lo que hace de las listas de epónimos fuentes históricas importantes, aunque de alcance más limitado que los nombres de año.

El año fue subdividido en meses, y éstos, en días. Año, mes y día constituyen unidades empíricas del calendario, un ámbito esencial de la metrología mesopotámica [↑ IV.2.2].

I.3. CRONOLOGÍA ABSOLUTA Y PERÍODOS DE LA HISTORIA DEL PRÓXIMO ORIENTE ASIÁTICO

I.3.I. La cronología relativa

La *cronología relativa* ordena los acontecimientos en una secuencia temporal interna y peculiar de una cultura. Así, p. e., la cronología relativa establece, en Mesopotamia, la secuencia de (A) un período en que predomina el uso de la lengua sumeria y el régimen de ciudad estado (períodos protodinásticos), seguido de (B) una etapa caracterizada por un régimen monárquico de carácter suprarregional y con uso de la lengua acadia (dinastía de Akkad), y que, a su vez, (C) fue sucedido por otro régimen monárquico, muy burocratizado y de lengua oficial sumeria (Ur III). Con ello se afirma el orden en que tuvieron lugar estos hechos, pero no cuándo ocurrieron exactamente. La primera aproximación la obtenemos por medio de ciertos sincronismos con las primeras dinastías egipcias, de modo que, aunque seguimos en el terreno de las cronologías relativas, sabemos que los procesos descritos tuvieron

lugar en el III milenio a.C. Los modernos métodos de análisis arqueológico pueden afinar los resultados, sin evitar por ello amplios márgenes de oscilación.

I.3.2. La cronología absoluta

La *cronología absoluta* relaciona los hechos exactamente con nuestro cómputo del tiempo, es decir, con nuestro calendario. Para establecer la cronología absoluta de un acontecimiento o de un período hay que contar con una serie ininterrumpida de datos que puedan conectarse con fenómenos *astronómicos* fechables con exactitud; ello, en historia mesopotámica, no siempre es posible, debido a las lagunas que existen en la documentación.

Por lo que respecta a Asiria, carecemos de datos desde comienzos del s. -XVIII hasta finales del -XV. En Babilonia, el hueco se sitúa entre comienzos del s. -XVI y mediados del s. -XIV, aun aprovechando los sincronismos con Asiria. Tampoco tenemos datos fiables de las épocas anteriores al s. -XXIV. Todo ello constituye lo que en historia mesopotámica se llaman «edades oscuras» (Landsberger, 1954). La situación se agrava debido a la costumbre de las cancillerías y escribas mesopotámicos de colocar en lista secuencial dinastías que en realidad fueron coetáneas.

Todo ello hace que no pueda fijarse con exactitud ninguna fecha anterior al s. -XV, que es cuando comienzan los datos conservados de las listas reales asirias (exactamente con el rey Enlil-naşir, en -1430). La historiografía mesopotámica tiene que conformarse con una cronología absoluta algo imprecisa, con fechas casi siempre aproximadas; de ahí el uso casi sistemático de la abreviatura latina *ca.* (*circa* «alrededor de»).

En general puede decirse que todas las fechas anteriores al -1500 admiten variaciones de unos 64 años por abajo o de 56 por arriba, según su relación con ciertas posiciones del planeta Venus que se repiten cada 56 o cada 64 años; se habla, entonces, de cronología «larga» (*n* años + 56) o «corta» (*n* años - 64) respecto a una supuesta cronología «media» (*n*), sobre todo en lo que respecta a la Primera Dinastía de Babilonia [↑ VII.1.1.1]. Así, la fecha del primer año del rey Hammurapi, el más conspicuo representante de la dinastía mencionada, puede ofrecer tres variantes:

Cronología *media:* -1792.
Cronología *corta:* -1728 (- 64).
Cronología *larga:* -1848 (+ 56).

Las fechas entre -1500 y *ca.* -950 podrían oscilar en casos excepcionales un máximo de 20 años. A partir de mediados del s. -X no son previsibles errores de más de un año o dos, gracias al eclipse del 15 de junio de 763, ocurrido durante el año epónimo de un tal Bursagale, lo que permite ascender por la lista asiria de epónimos hasta el -931.

Por motivos de comodidad se ha elegido aquí la cronología *media;* en la mayoría de los casos, sin embargo, las fechas van suavizadas con el mencionado prefijo *ca.*

I.3.3. Períodos

La historia antigua del Próximo Oriente –y la de la humanidad– comienza a finales del IV milenio a.C., con la aparición de los primeros documentos escritos

[↑ V.2]; nótese que comienzo de la historia no quiere decir comienzo de la cultura, ya que hubo épocas culturalmente espléndidas antes de que se recurriera a la comunicación escrita en su sentido más estricto [↑ IV.3.2; V.1.2]. En cuanto al final de esta historia, la crisis definitiva se sitúa a finales del s. -IV con los monarcas seléucidas [↑ IX.1.2], aunque la pérdida de vitalidad había comenzado ya tres o cuatro siglos antes; el síntoma más claro de disolución cultural puede datarse en el -312, cuando la capitalidad pasa de la vieja Babilonia a la vecina y nueva Seleucia. No obstante, ciertas estructuras culturales, desde luego no las más características, permanecen vivas en un largo epílogo que perdura hasta *ca.* +650, época de la conquista árabe e islamización de Siria y de Irak.

Esta larguísima historia de tres mil años, o de casi cuatro mil si contamos sus largos epílogos, no fue una línea continua ni uniforme. Aunque las constantes culturales esenciales permanecieron relativamente inmóviles, a lo largo de los siglos se fueron produciendo cambios profundos en todos los planos. Unas lenguas murieron y otras ocuparon su lugar; se alternaron diversas concepciones del estado, como asambleas de jeques y centralismos burocráticos; nuevas poblaciones se integraron de forma más o menos violenta en las ya asentadas desde milenios, aportando nuevas ideas sin remover las viejas.

Todo ello ha de ser ordenado para que tenga sentido: ésta es la misión de la Historia. Para ello, se analizan ciertas estructuras (socio-políticas, ideológicas, económicas, etc.) y se estudia el modo en que tales estructuras se van articulando entre sí en el transcurso de esta larga historia. Se constatan así, a lo largo de la pura secuencia temporal, una serie de unidades menores o ciclos históricos, dotados, cada uno de ellos, de su sentido peculiar.

Tales *períodos* –o *ciclos*– pueden considerarse desde dos puntos de vista:

(a) el estrictamente *cultural*, con ciclos más largos, que atiende a la evolución de las constantes simbólicas básicas (estructuras sociales, religiosas, lingüísticas), y

(b) el propiamente *político* (alternancia y sucesión de regímenes, dinastías y soberanos).

Desde el punto de vista (a) de la *evolución cultural*, hay que señalar en la historia de Mesopotamia y sus áreas de influencia tres macroperíodos, o fases:

- *Fase I:*
  Simbiosis cultural sumero-semita, o *Clasicismos de Eridu y Kiš;*

- *Fase II:*
  El Neoclasicismo babilónico;

- *Fase III:*
  Epílogos.

Cada una de estas tres grandes fases culturales fue vivida desde diferentes perspectivas, concretándose históricamente de modos diversos; se constatan así, en el seno de cada fase, ciertos estilos de vida distintos, cuyos síntomas más claros los proporcionan los accidentes políticos: cambios de régimen, dinastías, modos de concebir la convivencia social, modelos económicos, etc.

Además, la *Fase I* fue precedida por varios siglos de ensayos durante los que comenzaron a madurar la mayoría de los sistemas culturales; tres siglos de este período germinal caen ya dentro de los períodos cubiertos de manera más o menos somera por la documentación escrita, y los llamamos *Protohistoria*. La conjunción de los grandes criterios culturales envolventes que dan origen a las fases y de los criterios menores extraídos de los cambios políticos que ocurren en el seno de cada una las fases da origen a esta periodización compleja:

La *Protohistoria*.

Del s. -XXXIII al XXIX: Se forman las primeras grandes urbes mesopotámicas y se alcanza el primer clímax cultural. Está caracterizada por la aparición de los primeros documentos escritos, los llamados *textos arcaicos de Uruk*. El régimen político dominante es la ciudad estado con democracia primitiva [↑ V.2; V.3; V.4].

La *Fase cultural I: Simbiosis cultural sumero-semita, o Clasicismos de Eridu y Kiš,*

Constituye el período fundacional, creativo, durante el cual cuajan definitivamente las constantes culturales características, o clásicas, de la sociedad mesopotámica: el urbanismo, la escritura, el culto, el entramado –no estratificación– social, las instituciones de gobierno, etc. Abarca desde finales del IV milenio a.C. hasta *ca.* el -2000 [↑ VI.1; VI.2].

En este proceso de formación, las bases las pusieron, al sur, hablantes de lengua sumeria que dominaban política y quizá también demográficamente en las ciudades estado de Eridu –la primera ciudad mencionada en la «Lista Real sumeria» [↑ Texto 7]–, Ur [↑ VI.1.1], Larsa, Uruk, Girsu, Umma, etc. Luego, a comienzos del III milenio, participó en este proceso fundacional otra constelación de ciudades estado situadas inmediatamente al norte de las viejas ciudades sumerias, con una clara participación de hablantes de lengua semítica (acadios). Desde el principio nos encontramos ante una auténtica *simbiosis cultural*, un modelo social maduro que aglutina a hablantes de diferentes lenguas, con un alto porcentaje de población bilingüe.

Las ciudades en que este modelo cuaja definitivamente se llaman Šuruppak, Nippur, Adab, etc., y, sobre todo Kiš, la ciudad en que –de nuevo según la «Lista Real sumeria» [↑ Texto 7]– se reanudó la historia tras la crisis del «diluvio». En la Lista Real sumeria resuena todavía con claridad la convicción de que el proceso cultural subió desde Súmer valle arriba hacia el norte acadio (Babilonia) [↑ I.4.2.2: A.1]:

Texto 7:

Cuando la realeza hubo bajado del cielo,
se quedó la realeza en Eridu.
(...)
El diluvio pasó por encima de todo. Una vez que el diluvio hubo pasado por encima de todo,
la realeza –una vez que la realeza hubo bajado del cielo– se quedó en Kiš.
(...)

(De la «Lista Real sumeria», I 1.40-42; Borger, 1985: 330)

Debido a papel arquetípico ejercido por estas dos ciudades ya en la misma antigüedad mesopotámica, denominamos también a este período el de los *Clasicismos de Eridu y Kiš*.

Políticamente, esta fase I se distribuye en dos grandes épocas:

I/A. Los tres períodos *Protodinásticos*, dominados por el régimen de las *ciudades estado*, a menudo rivales entre sí [↑ VI.1]. En la segunda mitad del III milenio, este modelo político fraccionado va dando paso a otra época caracterizada por diversos intentos de crear estados territoriales extensos.

I/B. La crisis de la ciudad estado y los dos diversos ensayos del *estado territorial* a cargo, respectivamente, de la *dinastía semita de Akkad* (desde -2334 [↑ VI.2.1]), y *la dinastía «neosumeria» III de Ur* [↑ VI.2.2]. La clásica *Fase I* termina con la reestructuración de los sistemas políticos impuesta por la *cesura amorrea* [↑ VI.2.3].

La *Fase cultural II: El Neoclasicismo babilónico.*
La vieja cultura, que había entrado en crisis definitivamente en torno al -2000, recibió una fuerte sacudida por parte de macrofamilias y clanes de pastores procedentes, en su mayoría, de las estepas occidentales sirias, aunque también presionaban desde las montañas y mesetas orientales. Unos y otros, designados con el nombre común de *amurrû* (amorreos), consiguieron acceder a la larga o la corta al poder, instaurando por doquier nuevas dinastías. Con ellos llegaba un aire nuevo, aunque, una vez instalados, estos dinastas copiaron a la perfección la imagen de los del III milenio a.C., a quienes sustituían; de ahí la denominación de *Neoclasicismo*. Es más, una de estas nuevas dinastías amorreas, la que ocupó Babilonia –por entonces una aldea insignificante vecina de la vieja urbe de Kiš– consiguió cortar los patrones de lo que, en los dos milenios sucesivos, se llamará *cultura babilónica*.
En esta época, sobre el -2000, dejó de hablarse definitivamente la vieja lengua sumeria, que pervivió sólo como lengua escrita en el seno de círculos científicos, religiosos y escolares. Desde entonces, el vehículo lingüístico interregional iba a ser una lengua semítica, el acadio, que en realidad no era sino un destilado artificial del dialecto babilónico local; en la vida privada seguirían hablándose, tanto en las áreas centrales babilónicas o asirias como en las sirias, al oeste, y en los valles iraníes del este, los diferentes dialectos semíticos autóctonos y otras lenguas, como el hurrita y el elamita.

La combinación de criterios culturales, lingüísticos y políticos aconseja dividir esta *Fase II* en dos épocas:

II/A. La época *paleosemítica*, durante el II milenio a.C., en que culturalmente domina *Babilonia* y en la que la lengua acadia alcanza su forma clásica. Se lleva a cabo la aculturación definitiva de los clanes seminómadas amorreos; desaparece el sumerio como lengua viva, sustituido por la lengua acadia en su período clásico. Las estructuras estatales ofrecen una fuerte componente clánica; los estados son de tipo territorial pero están geográ-

ficamente muy *fragmentados*. Se produce una fuerte aculturación mesopotámica de la periferia elamita, hurrita e hitita, y se anuncian los primeros conflictos con Egipto [↑ VII.1; VII.2; VII.3].

II/B. La época *semítica media*, en la primera mitad del I milenio a.C., caracterizada por la irrupción lingüística de dialectos semíticos medios (arameos). La política internacional está condicionada por las ideologías imperialistas de Asiria y, luego, Babilonia, creadoras de *grandes estados suprarregionales*. Culturalmente siguen dominando los patrones babilónicos, que consiguen integrar a los arameos y, luego, a los persas aqueménidas [↑ VIII.1; VIII.2].

La *Fase cultural III: Epílogos*.

A estas dos grandes fases les suceden una serie de epílogos, durante los cuales la cultura babilónica, que todavía incide poderosamente sobre los conquistadores persas y luego macedonios, comienza a perder fuerza. Los síntomas lingüísticos son claros: el acadio deja de ser la lengua hablada y es sustituida por los dialectos arameos y el griego común helenístico *(koiné)*.

Políticamente se distinguen:

III/A. La época *helenística*, del s. -IV al -I, caracterizada por la simbiosis helenístico-babilónica vigente bajo los reyes macedonios y seléucidas. Se anuncian los primeros conflictos con los clanes iranios (partos). En el último tercio del I milenio a.C., la total diglosia greco-aramea puede ser considerada sintomática de las coordenadas culturales vigentes [↑ IX.1].

III/B. El *epílogo* final *iranio-parto*, del s. -I al +VII: «Siria» es provincia romana y, luego, bizantina. En el Irán reinan dinastías partas y sasánidas que siguen proyectando su sombra sobre Mesopotamia [↑ IX.2].

A estos epílogos les sigue la que podríamos denominar época *neo-semítica*, es decir, la árabe (o islámica) desde el s. +VII, que cae ya fuera de nuestro marco.

I.4. FUENTES DE LA HISTORIA DEL PRÓXIMO ORIENTE

La civilización mesopotámica, como la egipcia y a diferencia de la china o la india, no ha sobrevivido hasta nuestros días; es algo que hemos de reconstruir enteramente a partir de los hallazgos de las excavaciones.

I.4.I. La recuperación moderna del Próximo Oriente antiguo

En plena Edad Media, a finales del s. XII, los rabinos Benjamín de Tudela y Petajías de Ratisbona habían visitado Mosul y Nínive, pero sus relatos no dejaron apenas huella en la conciencia cultural de la Europa medieval. Más tarde, en 1616, el italiano Pietro della Valle volvió a Nínive y visitó Babilonia, y realizó las primeras copias de ladrillos inscritos con signos que Th. Hyde, en su *Historia religionis veterum Persarum (...)*, publicada en 1700, calificó de «piramidales, o en forma de cuña» *(pyramidales seu cuneiformes)*.

En el s. XVIII, otros viajeros se aventuraron en lo que hoy es Irak, por entonces una de las regiones más recónditas del Imperio otomano. El danés C. Niebuhr se

adentró en Irán y llegó a Persépolis (1778), donde realizó una serie de copias de las inscripciones que acompañaban los bajorrelieves de los complejos palaciales. A comienzos del s. XIX, las academias europeas disponían de excelentes copias de diversas inscripciones trilingües persas.

Estas copias fueron estudiadas sistemáticamente por G. F. Grotefeld, en Göttingen, y el irlandés E. Hinck, los cuales se dieron pronto cuenta de que (a) las inscripciones eran de época aqueménida, y de que (b) una de las lenguas era el persa antiguo. En 1803 consiguieron identificar algunos grafemas del signario persa, relativamente más elemental; los resultados fueron considerablemente mejorados por H. C. Rawlinson, que trabajó sobre el texto trilingüe de Darío I (Behistun [↑ I.4.2.1: A; ↑ VIII.1.3.2; ↑ Texto 9]) entre 1835 y 1847. En 1857, E. Hincks, H. C. Rawlinson, J. Oppert y H. F. Talbot compitieron por leer y traducir cada uno por su cuenta un texto acadio, el prisma octogonal con los anales de Tiglatpileser I [↑ VII.1.2.3], consiguiendo resultados prácticamente idénticos: la vía para el desciframiento de ulteriores textos estaba libre (Friedrich, 1966; Bottéro, 1987: 75 ss.).

Mientras tanto, la curiosidad iba en aumento, espoleada por la prensa de la época, ávida de novedades procedentes de Oriente. En 1848 se realizaron las primeras expediciones francesas e inglesas al norte de Irak. En Horsabad, E. Botta y V. Place excaravon la ruinas de Dur Šarrukin, la capital levantada por Sargón II de Asiria a finales del s. -VIII. A partir de 1845, los ingleses excavaron la antiguas ciudades de Kalah, Nínive y Asur; en 1854, Rassam encontró en Nínive la gran biblioteca del rey Asurbánipal (s. -VII), que sigue siendo la mayor colección de literatura acadia excavada hasta la actualidad [↑ VIII.1.1]. El hecho de que las excavaciones se concentraran en Asiria fue la causa de que se denominara «Asiriología» a la ciencia histórica que se ocupa en general de la cultura mesopotámica y de sus áreas de influencia. En el sur, los trabajos arqueológicos sistemáticos los comenzaron los franceses, en 1877, en Tello, la antigua Girsu (no Lagaš, como se creyó durante mucho tiempo), lo que permitió conocer la cultura del III milenio a.C. El alemán W. Koldewey llevó la dirección de las excavaciones alemanas de Babilona desde 1899. Muy importantes fueron siempre las expediciones norteamericanas, que desde 1888 excavaron Nippur, uno de los centros de la cultura literaria sumeria. Ur fue excavada desde 1918 por el británico Woolley; en Uruk, los alemanes reanudaron en 1928 los trabajos que había interrumpido la Primera Guerra Mundial. La regiones orientales limítrofes del Irak (: el viejo Elam) fueron incluidas en las camapañas de excavaciones francesas desde 1884; en este contexto, la primera ciudad estudiada fue Susa. El cuadro estaba, si no completo, al menos esbozado.

Tras la Primera Guerra, el interés se extendió a las culturas del área de influencia mesopotámica. Desde 1925, las excavaciones norteamericanas en Nuzi, en la cuenca alta del Tigris, revelaron la existencia de una importante ciudad hurromittánica del s. -XV [↑ VII.2.2]. Los franceses, dirigidos por Parrot, descubrieron Mari en 1933, con lo que se tuvo acceso a las culturas del Éufrates de los milenios III y II. Unos años antes, en 1928, Schaeffer había descubierto en la costa siria la antigua ciudad de Ugarit, un importante nudo de comunicaciones entre el Mediterráneo y el mundo siro-mesopotámico durante todo el II milenio. Se vio así que Siria, lejos de ser una provincia apartada dominada por seminómadas esteparios, consti-

tuía un ámbito cultural de primerísimo orden, partícipe pleno de las viejas culturas sumero-acadias y transmisor de las mismas. Cuando en 1975 los italianos descubrieron miles de tablillas cuneiformes en Ebla, esta convicción, que ya era válida para el II milenio desde los hallazgos de Mari y Ugarit, hubo que extenderla a la Siria del III milenio a.C. [↑ V.4.3].

En Anatolia, el alemán K. Bittel excavó sistemáticamente desde 1931 la antigua ciudad de Hattuša, capital del reino hitita, cuyos restos revelaron una fecundísima cultura híbrida de elementos indoeuropeos y mesopotámicos (Hrouda, 1971: 14 ss.; [↑ VII.2]).

El final de la Segunda Guerra Mundial multiplicó el número de excavaciones, en las que actualmente participa la práctica totalidad de las naciones europeas, EE.UU., Canadá, Australia, Japón, Turquía, Siria e Irak. Entidades y organismos supranacionales como la UNESCO y la Unión Europea patrocinan también trabajos de campo en el Próximo Oriente.

I.4.2. Fuentes internas

El resultado más llamativo de las excavaciones lo han constituido centenares de miles de textos cuneiformes de todo tipo: son fuentes *internas*, frente a informaciones que pueden provenir de fuera –como la Biblia y los autores clásicos [↑ I.3.3]– o *fuentes externas*.

El grupo de textos literarios más importante en lengua acadia proviene de la mencionada biblioteca de Asurbánipal, excavada en Nínive. Las excavaciones llevadas a cabo en Tello –la antigua Girsu– y en Nippur sacaron a la luz los núcleos más importantes de la civilización sumeria. G. Smith descubrió en 1872 la tablilla XI de la «Epopeya de Gilgameš»; las excavaciones francesas en Susa, Elam, dieron con la estela de Hammurapi (el llamado «Código de Hammurapi»). Al interrumpirse las excavaciones sistemáticas debido al estallido de la Primera Guerra Mundial, se habían identificado ya los yacimientos de Babilonia, Sippar, Borsipa, Kisurra, Šurrupak, Adad y Kiš, que habían proporcionado decenas de miles de tablillas. Mediante las excavaciones llevadas a cabo en el período de entreguerras fuera del ámbito estrictamente mesopotámico, pero en zonas bajo su influjo cultural directo (Siria y Anatolia), nuestro conocimiento del mapa lingüístico mesopotámico, hasta entonces reducido básicamente al binomio sumero-acadio, se vio enriquecido con el descubrimiento de nuevas lenguas, como el amorreo, ugarítico, hitita, hurrita y urarteo [↑ Figura 3]. El período que siguió a la Segunda Guerra Mundial se ha caracterizado, sobre todo, por los trabajos de digestión filológica, lingüística, histórica y antropológica de los datos. Es imposible calcular actualmente el volumen epigráfico cuneiforme que está a nuestra disposición; las bases de datos van acumulando textos y los listados superan, sumados, el medio millón de documentos, en su mayor parte esperando en los almacenes de los museos a que se complete su lectura y estudio. El número va en aumento con cada nueva excavación.

Todo escrito es un texto histórico, puesto que fue redactado en unas determinadas coordenadas espaciales y temporales; indirectamente, por tanto, cualquier documento nos proporciona una serie de informaciones sobre la época y circunstancias en que fue compuesto, y sirve de fuente histórica incluso prescindiendo del

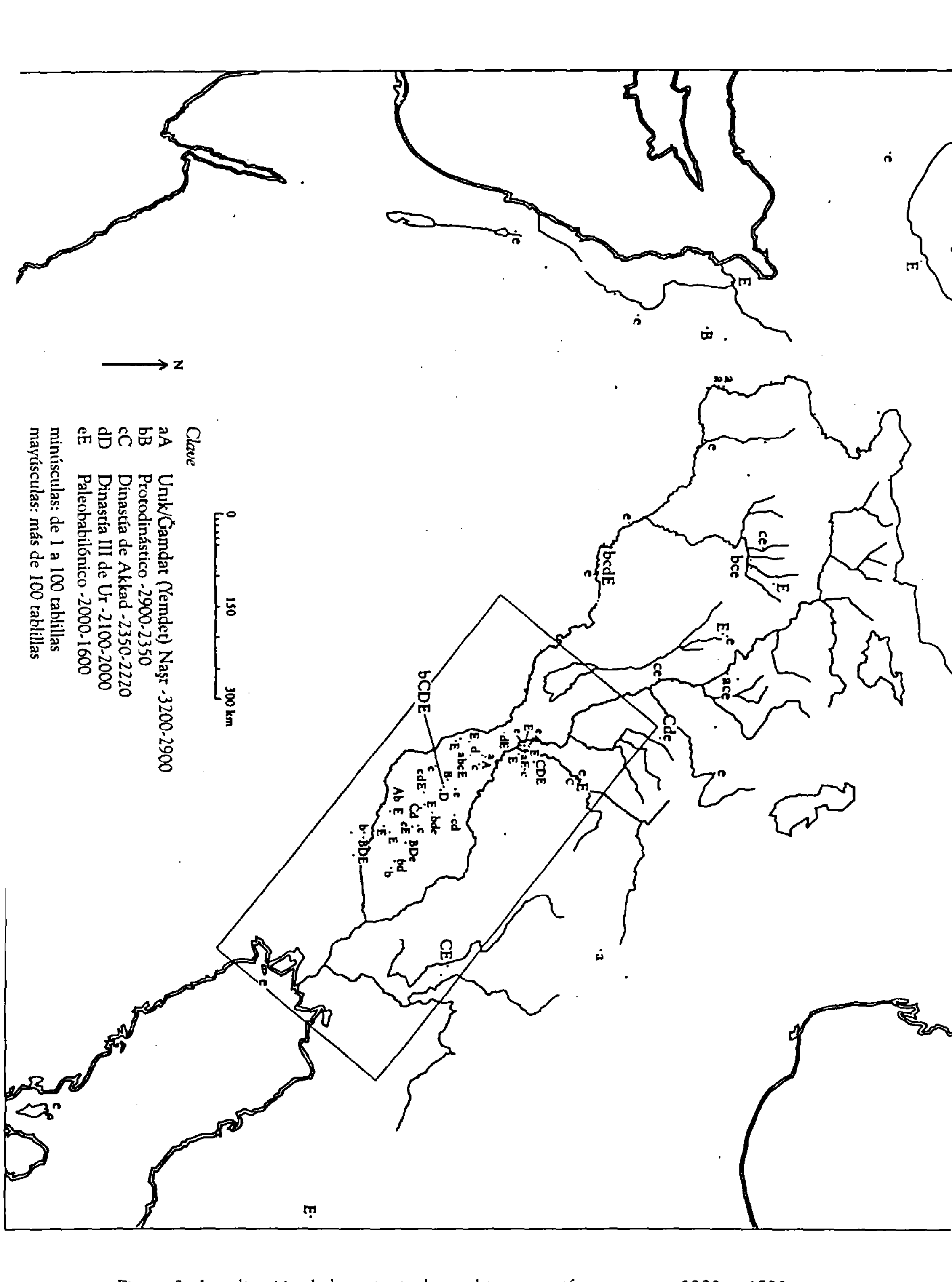


Figura 3. Localización de los principales archivos cuneiformes entre -3200 y -1500 (Postgate, 1994: 47)

contenido: por ejemplo, las cartas comerciales, los textos legales, las anotaciones administrativas privadas y las cuentas de palacio. En sentido estricto, sin embargo, se consideran fuentes documentales históricas las que fueron redactadas con la pretensión de recoger y conservar información, para transmitirla a futuros lectores. Estos documentos son textos *historiográficos*.

Los textos historiográficos, como todos los textos, son también frutos de un acto de voluntad. Ni todo lo que ocurría se escribió, ni todo lo que se escribió ocurrió realmente, o del modo como se nos cuenta. Los textos historiográficos mesopotámicos no son productos espontáneos del pasado, ni fueron redactados por motivos puramente «arqueológicos», para que nosotros tuviéramos noticias de los hechos narrados en ellos; por lo general están al servicio de determinados intereses políticos del momento y se redactaron bajo fuertes presiones ideológicas, no siempre conscientes. Por todo ello, la principal tarea del historiador no consiste en filtrar las informaciones y separar las verdaderas de las falsas, sino en descubrir los mecanismos mentales y las ideologías motrices de los textos, para acceder así a los esquemas simbólicos que rigen en la sociedad que los produjo.

Los textos historiográficos pueden clasificarse en tres grandes géneros: las *inscripciones reales*, los *textos cronográficos* y los *textos literarios* de carácter histórico (Krecher-Müller, 1975; Grayson, 1981; Wilcke, 1982).

1.4.2.1. ***Inscripciones reales***

Son documentos redactados por voluntad del rey y explícitamente destinados a perpetuar su memoria (Sollberger-Kupper, 1971; Edzard, 1983; Renger, 1983). En sus formas más generales están presentes tanto en la tradición sumeria como en la acadia y abarcan desde la época protodinástica hasta la época persa.

Estrictamente hablando, las inscripciones reales pueden dividirse en varios subgéneros: (A) inscripciones conmemorativas; (B) etiquetas; (C) inscripciones votivas, y (D) cartas a un dios.

A. Inscripciones conmemorativas

Se denominan así porque su finalidad es conmemorar una actuación del rey: normalmente la construcción de un edificio, frecuentemente un templo, o una acción militar con final victorioso. Están grabadas o escritas sobre los soportes más diversos, siendo los más frecuentes los de arcilla (tablillas, prismas, cilindros, conos y ladrillos), piedra (estelas y lápidas), paredes de roca u objetos preciosos [↑ Texto 8].

> Texto 8:
>
> Para el dios An, rey de todo el país, y la diosa Inanna, reina de las diosas.
> Lugal-tar-si, rey de Kiš, ha construido la muralla del atrio.
>
> (Inscripción votiva sumeria sobre lapislázuli, Kiš *ca.* -2460; Sollberger-Kupper, 1971: 40)

Aunque ya tardía, es muy célebre la inscripción de Behistun del rey persa Darío I (-521-486), inscrita sobre roca en tres lenguas: persa antiguo, elamita y acadio. Se trata de la inscripción más importante de la antigüedad preclásica de

Asia: su carácter trilingüe hizo posible –a partir de la versión persa– el desciframiento de la escritura cuneiforme y, con ello, el conocimiento histórico del Oriente Antiguo. La clave del desciframiento –el nombre del rey persa *Dārayavahuš* («Darío» [↑ I.4.1; VIII.1.3.2-4])– estaba ya en las líneas introductorias de la inscripción [↑ Texto 9].

Texto 9:

Yo soy Darío, el Gran Rey, Rey de reyes, Rey de Persia, Rey de los países, hijo de Histaspe, nieto de Arsame, un aqueménida.
(...)
Así dice Darío, el Rey:
Éstos son los países que me han tocado;
por voluntad de Ahura-Mazda, yo he sido su rey:
Persia, Elam, Babilona, Siria, Arabia, Egipto, los habitantes del Mar, Sardes, Jonia, Media, Armenia, Capadocia, Partia, Dranguiana, Areya, Horasmia, Bactria, Sogdia, Gandhara, Escitia, Sattaguidia, Arahosia, Maca; 23 países en total.
(...)

(Inscripción de Behistun, Darío I, -519; Borger-Hinz, 1985)

Historiográficamente muy importante es la *variante asiria* de este género de inscripciones conmemorativas. En estos ejemplares se incluyen relatos a veces muy detallados de campañas militares, redactados en forma autobiográfica y en orden cronológico: son los así llamados «*anales* asirios». Constituyen una información valiosísima para las etapas finales de la época asiria media [↑ VII.1.2.3] y toda la época neoasiria [VIII.1.1].

B. Etiquetas

Se les da el nombre de *etiquetas* (inglés: *labels*) a ciertas inscripciones muy breves que suelen ser de marcas de propiedad. Su soporte es de lo más variado: anillos, cetros, todo tipo de armas reales, etc., siendo muy frecuentes las grabadas sobre vasijas y ladrillos. Su texto se limita a dar el nombre del rey y, a veces, algunos de sus títulos.

C. Inscripciones votivas

Son textos grabados sobre objetos ofrecidos a la divinidad. Se trata casi siempre de objetos de naturaleza cultural, como estatuas o vasijas, de armas o joyas (cuentas de piedras preciosas); frecuentemente los soportes de estas inscripciones votivas forman parte de la estructura de un templo: ladrillos, dinteles, etc. Algunas inscripciones son muy elementales [↑ Texto 10].

Texto 10:

Šar-kali-šarri, rey de Akkad, la ha ofrecido al dios Šamaš en Sippar.

(Inscripción votiva paleoacadia en una maza, siglos -XXIII/XXII;
Sollberger-Kupper, 1971: 112)

Otras, mucho más elaboradas, tienen varios centenares de líneas y contienen información mucho más rica. Tal es el caso, por ejemplo, de la inscripción de un

soberano sumerio de Lagaš, del s.- XXIV, en la que se menciona un conflicto entre esta ciudad y la población de la vecina Umma por cuestión de fronteras. Con este motivo, la inscripción hace un repaso de las rencillas pasadas y describe los encuentros armados entre ambos jefes; sólo se mencionan, sin embargo, las victorias del bando propio [↑ Texto 11].

Texto 11:

(...)
Enanatuma, el soberano de Lagaš, se midió con él en singular combate en el campo Ugiga, terreno del dios Ningirsu.
Entemema, el hijo preferido de Enanatuma, lo derrotó.
Ur-Lumma se escapó; en la misma Umma lo mató Entemema.
A su tropa de 60 hombres ya la había abandonado a orillas del canal Lumma-Gir-Nunta; había abandonado ya en la llanura los esqueletos de sus hombres: en cinco sitios distintos tuvo que amontonar los túmulos Entemema (...)

(Inscripción sumeria de la ciudad de Lagaš, s.- XXIV; Sollberger-Kupper, *1971: 72*)

D. Cartas al dios

Las cartas al dios son un género típicamente *asirio*, aunque con raíces en la costumbre general mesopotámica –atestiguada por viejos ejemplares sumerios y acadios– de escibir a las divinidades para pedirles favores, o por otros motivos. El ejemplar más importante en el género historiográfico es la carta de Sargón II (-722-705; [↑ VIII.1.1]) al dios Asur, en la que el rey le rinde cuentas de una campaña victoriosa (Grayson, 1981: 157 s.).

I.4.2.2. Textos cronográficos

Son textos que presentan acontecimientos del pasado ordenados en series secuenciales. Los subgéneros mayores son (A) las *listas de reyes* y (B) las *crónicas*. Estos dos subgéneros se entremezclan muy frecuentemente dentro de un mismo documento.

A. Listas de reyes

Una lista real es un simple elenco de nombres de reyes, al que se pueden añadir otros detalles, como los años de sus reinados y su filiación. Entre los representantes más conspicuos de este subgénero, abundantemente documentado (Edzard, 1983a; Grayson, 1981: 171 ss.; 1983), se encuentran (1) la *Lista Real sumeria*, (2) la *Lista Real asiria* y (3) la así llamada *Lista Sincrónica*.

(1) La *Lista Real sumeria* es una composición de finales del s. -XX, redactada en la ciudad estado de Isin. Consiste en un largo listado de los soberanos mesopotámicos ordenados por dinastías. Éstas se colocan siempre una detrás de otra, aunque es historiográficamente evidente que gobernaron simultáneamente en las diferentes ciudades estado. La idea rectora del esquema es probar que no hubo nunca en Babilonia más que un gobierno, y que en ese momento le tocaba gobernar precisamente a la ciudad de Isin. Los datos, por lo general, se reducen a mencionar las ciudades que fueron sedes de una dinastía y sus soberanos respectivos, indicando

los años de reinado de cada uno. El comienzo de la Lista coincide con el comienzo mismo de la historia, cuando la institución real, de origen divino, bajó a la primera ciudad digna de tal nombre: Eridu [↑ Texto 12]:

Texto 12:

Cuando la realeza hubo bajado del cielo, se quedó la realeza en Eridu.
En Eridu, el rey fue Alulim: reinó 28.800 años. Alalgar reinó 36.000 años.
Dos reyes que reinaron allí 64.800 años.
Eridu se arruinó.

Su realeza fue llevada a Badtibira.
En Badtibira reinó Enmeluanna 43.200 años.
Enmengalanna reinó 28.800 años.
Dumuzi, el Pastor, reinó 36.000 años.
Tres reyes reinaron allí 108.000 años.
Badtibira se arruinó.

Su realeza fue llevada a Larak.
En Larak reinó Ensipazianna 28.800 años.
(...)

(De la «Lista Real sumeria», I, 1-21; Römer, 1985: 330)

Tras la quinta mudanza sobreviene –sin motivo alguno– el diluvio; cuando la realeza vuelve a bajar del cielo, la ciudad destinataria es la célebre Kiš, que se convierte así en heredera de la vieja urbe Eridu. La Lista se acerca poco a poco a la historia: los años de los reinados ya no se cuentan por decenas de miles, sino sólo por centenares, y los nombres de muchos soberanos son históricamente controlables desde otras fuentes. El esquema prosigue impertérrito listando nombre tras nombre y contando sus años, con cifras cada vez más plausibles. Los cambios de dinastía se enuncian *invariablemente con la fórmula:*

(Tal lugar) fue derrotado por la armas;
su realeza fue llevada a (tal otro).

hasta que le toca el turno definitivamente a la ciudad de Isin.

(2) La *Lista Real asiria* es un listado de 109 reyes. Comienza en las épocas más remotas, con nombres de reyes ancestrales que, en los resúmenes o sumarios intercalados, se describen como pastores seminómadas o, a lo sumo, como monarcas de los que sólo se conoce su secuencia dinástica [↑ Texto 13]:

Texto 13:

I	Tudiya
(...)	
XVI	Ušpia
XVII	Apiašal:
(en total:)	17 reyes que vivían en tiendas.
XXVI	Aminu, hijo de Ilu-Kabkabi
XXV	*Ilu-Kabkabi, hijo de Yaškur-El*
(...)	

XVIII Hale, hijo de Apiašal
XVII Apiašal, hijo de Ušpia:
(en total:) 10 reyes cuyos padres conocemos

(De la «Lista Real asiria»; Grayson, 1972: 1, 4; 1983: 101 ss.)

Esta lista de reyes asirios llega hasta el reinado de Salmanasar V (-726-722). Está dividida en varias secciones separadas por líneas horizontales; por lo general, cada sección, a excepción de la primera, contiene el nombre de un rey, su filiación y la duración de su reinado. Aparte los primeros reyes, de los que, por falta de datos, se dan sólo sus nombres, la lista es relativamente fiable y proporciona un excelente marco para la datación. La primera redacción es de la época de Šamši-Adad I (-1813-1781; [↑ VII.1.2.1]), que mandó componerla para justificar su subida al trono asirio emparentándose ficticiamente con los viejos reyes asirios, ya que él era en realidad un jeque de extracción amorrea (Kraus, 1965).

(3) La *Lista Sincrónica* es un listado de reyes asirios a los que se yuxtaponen los nombres de los reyes babilónicos coetáneos. Va separada también por líneas, con dos nombres en cada una, y los títulos «rey de Asiria» y «rey de Babilonia». Arranca a principios del II milenio a.C. y llega hasta Asurbánipal (-688-627), fecha también de su redacción (Grayson, 1983: 117). Los motivos de la lista no son puramente historiográficos: el documento trata probablemente de defender la tesis de que Asiria y Babilonia eran dos entidades políticas bien diferenciadas y tenían destinos distintos. La redacción coincide con el ocaso rápido del imperio neoasirio y el resurgimiento político babilónico de la dinastía caldea; en la lista se refleja el temor asirio a una anexión por parte de Babilonia [↑ VIII.1.2.2].

B. Crónicas

Están relacionadas con el género de las listas, diferenciándose de ellas por incluir secciones narrativas más o menos extensas. Se han conservado algunos fragmentos relativos a la época asiria media (siglos -XIV-XII); otros textos tratan de épocas más recientes, del I milenio a.C. Entre las crónicas más importantes hay que mencionar (1) la *Crónica Weidner*, (2) la serie de *Crónicas Babilónicas* y (3) la *Crónica Dinástica*.

(1) La *Crónica Weidner* –por el nombre de su primer editor– es sumamente importante como fuente histórica para el III milenio a.C. Arranca en la primera mitad del III milenio, con el semilegendario rey Agga de Kiš –adversario de Gilgameš en un viejo poema épico sumerio–; el último nombre mencionado es el del rey Šulgi (-2094-2047), de la dinastía III de Ur. Su interés se centra en Babilonia y en Marduk, su dios nacional. Se trata en realidad de una composición tendenciosa que explica el éxito o fracaso de los reyes según la conducta observada por cada uno de ellos en relación con el culto de Marduk y el cuidado de su templo, el Esagila babilónico. Contenía una introducción mitológica, hoy en parte perdida, en la que se narraba una lucha entre dioses y, probablemente, la construcción del mencionado templo Esagila. La secuencia de reyes que ofrece esta crónica es artificial en muchos puntos.

(2) De la serie de *Crónicas Babilónicas* se han conservado quince tablillas; en su estado original cubría el período que media entre el rey babilonio Nabu-naṣir (-747-734) y el año II de Seleuco III (-224); ello indica que los cambios de dinastía no se consideraban signo de ruptura cultural. Sin embargo, se constatan ciertas diferencias de estilo a partir del -539, fecha de la captura de Babilonia por los persas. Tiene

por tema las personas y hechos de los reyes babilónicos, todo ello relatado en un estilo lacónico y objetivo. Presentan estos textos cierto parecido con las secciones narrativas de las inscripciones reales asirias, los llamados *anales* [↑ I.4.2.1: A]. Por lo general, los textos de esta serie pecan por defecto: lejos de arriesgarse a interpretar o explicar los acontecimientos, se limitan a hacer una lista de ellos como una serie de fichas de archivo.

(3) El estilo de la *Crónica Dinástica* se inspira muy de cerca en la *Lista Real sumeria*, aunque amplía algunos detalles, como el diluvio; a veces se añaden datos inesperados, como los lugares de enterramiento de ciertos reyes. Abarca desde las épocas antediluvianas hasta el s. -VIII, y está escrita en una mezcla de sumerio y acadio. Las fechas que cita son a menudo inexactas, pero el listado de los reyes es fiable. También se inspira estilísticamente en la *Lista Real sumeria* la tardía *Lista de Reyes helenísticos*, que abarca desde Alejando III Magno hasta el rey arsácida Demetrio II (-125; [↑ IX.2.1]): otra señal de continuismo cultural.

I.4.2.3. Textos literarios de carácter histórico

En la mayoría de los relatos literarios mesopotámicos suelen abundar los motivos míticos o sobrenaturales; hay, sin embargo, algunos que centran su atención en acontecimientos más mundanos, de carácter –por decirlo así– histórico. Aunque son de difícil manejo como fuentes históricas, debido precisamente a su carácter marcadamente literario, son imprescindibles para comprender los mecanismos narrativos de su autores y su concepto de lo históricamente acontecido; por supuesto, pueden suministrarnos abundantes detalles sobre el pasado. Hay que mencionar los géneros de (A) la *profecía;* (B) los *poemas épicos*, y (C) los *relatos pseudoautobiográficos*.

A. Profecías

Por profecías se entienden, en este contexto, *vaticinia ex eventu:* textos atribuidos a un soberano del pasado que podía predecir el futuro; un futuro que, evidentemente, había tenido ya lugar antes de que la profecía se redactase realmente. Así, por ejemplo, en cierta composición se pusieron en boca de Šulgi, que reinó en Ur a finales del III milenio a.C., «profecías» sobre acontecimientos que habían ocurrido cientos de años antes de que estas profecías se escribieran en torno al s. -XII. En otros casos, como el llamado *Discurso profético de Marduk*, de la misma época, se «predijeron» las tres ocasiones en que los invasores de Babilonia se habían llevado consigo, en el pasado, la imagen del dios nacional Marduk, para «predecir» a continuación la vuelta de esa imagen a su templo, cosa que ocurrió en época del autor. Mucho más tardía es la denominada *Profecía dinástica*, en la que un autor da probablemente rienda suelta a sus sentimientos antihelénicos: en ella se «predicen» la caída de Asiria y el auge de Babilonia, luego la caída de Babilonia y el auge de Persia, a continuación la caída de Persia y el triunfo de Macedonia; en la conclusión, por desgracia, muy deteriorada, se debió profetizar la ruina de los dinastas seléucidas.

B. Poemas épicos

Se pueden extraer datos históricos de los más diversos relatos literarios. Así, el poema de la «Maldición de Akkad», que tergiversa radicalmente los datos, es un buen indicio de ciertas corrientes anticentralistas [↑ I.2.2.2; VI.2.2.2] en pleno

s. -XXI. Los *poemas sumerios* sobre las hazañas de los reyes *Enmerkar, Lugalbanda* y *Gilgameš* [↑ VI.1.3] se mueven en planos predominantemente fabulosos; prueba de que, cuando se compusieron estas obras, no quedaba de los personajes más memoria que sus meros nombres, los de algunos enemigos y los de los escenarios de sus andanzas. En el texto denominado *El Rey Batallador*, que narra una expedición del viejo Sargón I de Akkad (*ca.* -2334-2279) a Anatolia, el rey es un esforzado héroe capaz de llevar a cabo las más arduas e inverosímiles empresas.

Los poemas épicos surgieron siempre abonados por una ideología política o religiosa más o menos explícita. En los textos babilónicos, los temas dominantes son la supremacía del dios nacional Marduk sobre los demás dioses, y la desgracia que cae inexorablemente sobre los reyes babilónicos que descuiden su culto. La *Epopeya de Tukulti-Ninurta*, composición de finales del s. -XIII que narra las hazañas de este rey asirio [↑ VII.1.2.3; VII.2.2], justificaba sus ataques contra Babilonia –por la que los asirios sentían gran respeto– basándose en supuestos crímenes cometidos por el rey babilonio Kaštiliaš, de la dinastía casita: estamos ante un panegírico del rey asirio y una apología suya ante el partido probabilónico.

I.4.3. Fuentes externas

Aparte las fuentes cuneiformes descritas, o fuentes internas, hay un amplio repertorio de fuentes *externas* que, aunque de menor valor, pueden completar los datos ofrecidos por aquéllas. Para las épocas finales de Asiria y Babilonia pueden traerse a colación:

- Los textos bíblicos de los *libros de Reyes* y *Crónicas*, que narran los conflictos y contactos de Israel y Judá con las potencias mesopotámicas neoasiria y neobabilónica durante el I milenio a.C. [↑ VIII.2.2.2]. Por el contrario, los relatos del Pentateuco sobre las andanzas de los Patriarcas por tierras mesopotámicas carecen absolutamente de valor histórico. El relato del diluvio en el libro del Génesis es, a su vez, claro deudor de las tradiciones babilónicas sobre este mismo tema.

- Desde la época aqueménida disponemos, aparte de la documentación cuneiforme babilónica, de las *inscripciones persas* y de fuentes abundantes *griegas* (Heródoto y Jenofonte, entre otros).

- De los últimos períodos de la historia del Próximo Oriente antiguo nos hablan los escritores latinos (de época imperial), bizantinos y sirios, así como las inscripciones partas (arsácidas), sasánidas (pahlavis), sogdias (Samarkanda) y bactrias.

I.5. CONSTANTES CULTURALES DE LO MESOPOTÁMICO: LA GRAMÁTICA CULTURAL BABILÓNICA

Toda cultura, antigua o moderna, es una especie de supra-lenguaje, un *sistema coherente de comunicación* válido para un reticulado social específico, cuya única función es dotar de sentido a las acciones de los que viven en ese marco.

Para reconstruir una cultura del pasado, primero hay que recuperar sus residuos. Con ello, sin embargo, no habremos obtenido gran cosa: hay que ordenar esos residuos de modo que dejen de ser un conglomerado amorfo y vayan apareciendo las conexiones que los relacionan entre sí. Del mismo modo que los sonidos de una lengua tomados individualmente no tienen sentido mientras no se agrupen en palabras, y éstas en frases regidas por una gramática, tampoco los residuos en sí son entidades significativas hasta que no se van articulando en conjuntos, y éstos en constelaciones de conjuntos. Análogamente al lenguaje, donde la gramática ordena el léxico y hace posible la comunicación, existe una *gramática cultural* que fue la que en su día rigió, ordenó y dio sentido a los artefactos materiales o mentales producidos por un determinado grupo social. La muerte de un lenguaje se produce al deteriorarse y destruirse su gramática; la muerte de una cultura es la destrucción de ese sistema de reglas que ordena la producción y uso coherente de los artefactos.

La cultura mesopotámica es, como todas, una macro-gramática por la que se rige un macro-lenguaje; es un *gran sistema simbólico*, creado por y para los que se interrelacionaron dentro de este marco espacial y temporal. Lo que pretendemos, al estudiar la historia mesopotámica, es descubrir esa gramática, ese sistema simbólico que da sentido a las series de artefactos descubiertos en las excavaciones. Partimos, para ello, de los residuos, y los ordenamos como ordenaríamos los sonidos inconexos de un lenguaje para construir sílabas, palabras, frases, textos. Vemos cómo los diferentes artefactos se pueden organizar en subsistemas, luego en sistemas dotados, cada uno en su nivel, de significación: el resultado de la organización de los sistemas es una compleja red de comunicación, constituida en lo esencial por los subsistemas siguientes (Clarke, 1969: 101 ss.):

a) Subsistema *social:* es el reticulado jerárquico de relaciones personales, grados de parentesco y rango social;

b) Subsistema *mitológico:*
– en su vertiente *religiosa* abarca las estructuras conscientes de creencias y prácticas sociales en las que se expresa la actitud ante los dioses, o lo sobrenatural, o el misterio de la vida y la muerte;
– en su vertiente *psicológica* comprende los sistemas integrados de creencias inconscientes suprapersonales, y el correspondiente sistema inconsciente de valores;

c) Subsistema *económico:* se trata de la estrategia integrada de los métodos de subsistencia y procesos de obtención de los bienes con que se alimenta y equipa la sociedad; se integra en él la llamada *cultura material*, o constelación de artefactos en que se plasman los comportamientos globales de la comunidad y que comprende los parámetros tecnológicos.

En Mesopotamia, como en todo sistema cultural, los diferentes subsistemas están relacionados entre sí, de modo que los cambios en uno de ellos producen ecos de intensidad variable en los demás y, por ende, en la configuración del sistema cultural global. Por ejemplo, la información sobre el subsistema religioso

deberá tener en cuenta los datos de los subsistemas social, psicológico, económico o de la cultura material; sería un error reducir la información a los testimonios ambientados primaria –y arbitrariamente– en el ámbito del subsistema religioso. De igual forma, para definir los datos directamente atribuibles al subsistema social, por ejemplo la estratificación sociológica o las formas de gobierno, no se pueden ignorar los mecanismos del subsistema psicológico, del religioso (especialmente la mitología), etcétera.

Cada uno de estos *subsistemas*, aunque de hecho afecten a todos los niveles del entramado cultural, encuentra su lenguaje específico y su concreción en determinados *biotopos arqueológicos*: conjuntos de artefactos en los cuales tiende a concentrarse la información referida a tal subsistema. Así, para el estudio del subsistema social, convendrá atender primero a la densidad y distribución de los asentamientos, a su tamaño y morfología, planificación interna, existencia o no de documentación escrita, tipología de esta documentación (por ejemplo, organización en archivos, burocracia), para pasar luego al estudio sociolingüístico, etc. La identificación y delimitación de tales *contextos preferenciales* es de suma importancia en el estudio de la cultura y sus subsistemas. Sin embargo, el *análisis de los diferentes subsistemas no puede reducirse* al estudio de los datos procedentes de contextos o biotopos arqueológicos supuestamente homogéneos. Así, si bien los datos sobre el subsistema religioso tienden a multiplicarse y concentrarse en series de artefactos (no necesariamente de carácter textual) procedentes de contextos cultuales (templos, por ejemplo), su análisis coherente e integral exige tener igualmente en cuenta los datos que sobre él arrojan los archivos y complejos materiales palaciegos o domésticos, los artefactos mágicos (textos, amuletos), las prácticas de enterramiento, los textos lexicográficos, etc.; es decir, contextos arqueológicos que, en apariencia, responden más bien a los subsistemas social, psicológico, económico, etc., que al estrictamente *religioso*.

Los tres bloques, el subsistema *social*, el subsistema *mitológico* y el subsistema *económico*, son tres versiones, o tres lenguajes (léxicos), de un único sistema matriz, la cultura mesopotámica, y están, en consecuencia, gobernados por una única *gramatica cultural*. Esta gramática cultural se mantuvo vigente desde épocas prehistóricas, anteriores en varios siglos al -3000, hasta los tiempos helenísticos. Pese a las mutaciones y acomodaciones inherentes a todo sistema vivo, los parámetros vigentes permanecieron sustancialmente invariables.

1.6. BIBLIOGRAFÍA

No abundan en español las buenas introducciones generales a la historia y la cultura de la antigua Mesopotamia y sus áreas de influencia. En lo esencial se trata de traducciones; muy recomendables son Jacobsen, 1954 (un clásico); Cassin-Bottéro-Vercoutter, 1992 ss. (varias ediciones); Garelli(-Nikiprowetzki), 1974, 1977; Klíma, 1980; Von Soden, 1987 (otro clásico, imprescindible); Roux, 1990, y Liverani, 1995, muy completo y desde una perspectiva socio-histórica; para mapas es muy útil Kinder-Hilgemann, 1994.

En lengua francesa debe comenzarse por Bottéro, 1987; pueden encontrarse informaciones muy valiosas en diferentes artículos del monumental *Dictionnaire de la Bible: Supplément*, París (varios volúmenes).

En inglés contamos con la mejor introducción general escrita hasta la fecha: Oppenheim, 1977. Para la historia mesopotámica vista desde dentro, véase Speiser, 1955. El manual de historia más compacto lo ofrece Hallo, en Hallo-Simpson, 1971; para una presentación más actual, véanse Postgate, 1994, con especial incidencia en la economía y en la sociología, y Kuhrt, 1995, más general. Para la historia, consúltense los volúmenes de *The Cambridge Ancient History*, vols. I-III, Cambridge (varias ediciones).

En alemán puede verse la excelente obra colectiva dirigida por Klengel, en Klengel, 1989, además del clásico Landsberger-Von Soden, 1965, esencial para comprender la gramática cultural babilónica. En alemán se publica así mismo el diccionario temático cultural *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín, etc. (en varios volúmenes, no está aún completo). También está en alemán la excelente descripción de los hallazgos arqueológicos Hrouda, 1971.

Un buen número de revistas científicas de ámbito internacional se ocupan de la cultura e historia del Próximo Oriente antiguo. Las más importantes son: *Archiv für Orientforschung* (Graz, Austria); la colección *Assyriological Studies* (Chicago); *Aula Orientalis* (Barcelona); las *Acta sumerologica* (Hiroshima); *Journal of Cuneiform Studies* (New Haven); *Orientalische Literaturzeitung* (Berlín); *Orientalia* (Roma); *Révue d'assyriologie et d'archéologie orientale* (París), y *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* (Berlín).

II El subsistema social en la antigua Mesopotamia

En Mesopotamia, el subsistema *social* está íntimamente ligado al subsistema *económico*, y se caracteriza por la ausencia de toda estratificación que no derive últimamente de la posición que los diferentes sectores de la población ocupan en la escala rico-pobre (Oppenheim, 1977: 74 ss.). No existen castas de ningún tipo; las únicas agrupaciones sociales claramente discernibles son las de carácter profesional (sacerdotes, escribas, militares, artesanos, campesinos, mercaderes, pastores), teóricamente compatibles entre sí. No hay más rango que el poder efectivo, derivado, en última instancia, de la respectiva *posición económica*. Ello, en una sociedad fundamentalmente agraria como la próximo-oriental antigua, va indisolublemente unido a las posibilidades reales de acceso a la propiedad de la tierra o a su usufructo (Diakonoff 1972: 42).

Aunque con diferentes acentos según las épocas, en lo fundamental el régimen de propiedad de las tierras se dividió en la antigua Mesopotamia en dos grandes sectores, que podrían denominarse (1) el *sector estatal*, o *público*, basado fundamentalmente en los terrenos propiedad del templo y del palacio, y (2) el *sector privado*, que comprendía las tierras de propiedad *comunal* y las propiamente privadas.

II.1. SECTORES PÚBLICOS DE LA ECONOMÍA MESOPOTÁMICA

El sector *estatal* o *público* tenía una base fuertemente ideológica: la propiedad incondicional de las tierras por parte del dios o del rey. Su función primera era asegurar las bases económicas necesarias para el mantenimiento del aparato cultural y cortesano, de la burocracia administrativa y del personal de servicio del *templo* o del *palacio*.

El trabajo de las tierras estaba a cargo de hombres y mujeres sujetos a la organización estatal por una mezcla de motivos ideológicos y coacción física, y que carecían de parcelas de cultivo propias. Por lo general, se trataba de individuos o familias que se ponían bajo la protección del dios o del rey para escapar a las calamidades (hambres y epidemias) de sus comunidades de origen; en ocasiones, eran cedidos al tem-

plo o al palacio por las diferentes autoridades locales a modo de contribución pública al mantenimiento de las instituciones públicas, ya que del buen funcionamiento del culto o de la corte dependía la subsistencia misma de toda la comunidad. De ahí que este tipo de prestaciones tuvieran una fortísima base ideológica, y que *no* puedan ser interpretadas desde nuestra óptica moderna como «trabajos *forzados*».

Aparte de los encargados directamente de asegurar el cultivo de las tierras, el sector estatal daba ocupación a otros colectivos de trabajadores dedicados a su servicio inmediato: artesanos que suministraban herramientas, armas y bienes de consumo inmediato (sobre todo, cerámicas y tejidos), personal militar (oficiales de los ejércitos de leva y guardias profesionales del dios o del rey) y funcionarios (escribas).

II.I.I. El sistema retributivo de las «raciones»

Todo el personal recibía el sustento del templo o del palacio en forma de suministros periódicos o «raciones» en especie, consistentes en bienes de consumo inmediato (Waetzoldt, 1987): alimentos (cebada) [↑ Texto 14] y lana (normalmente *sin tejer*); en ocasiones, como complemento de la ración de cebada o en compensación por ella, se suministraban grasas vegetales (aceites para iluminación e higiene personal, no para cocinar).

Texto 14:

(...)	
3 ba-an* (de grano para):	Nininimgakabi
3 ba-an:	Gakanamheti
Viven con Nininimzida.	
3 ba-an:	Ninmalgasu
3 ba-an:	Namnineanna (...)
Viven con (...)	
Son tejedoras.	
4 ba-an:	Adagaldi,
el camarero.	
Vive en Palacio.	
4 ba-an:	Sagmu-AB-tuku,
es un varón.	
4 ba-an:	Agisa,
es una mujer.	
Son barberos.	
Viven con Lugal-TE.	
Total: 2 varones a 4 ba-an.	
Son varones.	
1 mujer a 4 ba-an,	
4 mujeres a 3 ba-an.	
Suma parcial: 1 gur-sag-gal_2 (*ca.* 121 l)	
(...)	

* *Un* ba-an *equivale a ca. 5 litros de grano.*

(De una lista sumeria de raciones de cebada, Lagaš, *ca.* -2350; Selz, 1989: 149 ss.)

Las cantidades varían ligeramente según las épocas y, en cada época, según el sexo y la edad. En *lo alto de la escala se sitúan los trabajadores del sexo masculino*, las mujeres ocupan una escala intermedia, siempre considerablemente por debajo de los hombres; los niños –que se incorporaban al trabajo a partir de los seis o siete años de edad– recibían así mismo sus correspondientes raciones. Las raciones de los lactantes y niños menores de cinco años, que evidentemente no trabajaban, se solían sumar a las de sus madres (Waetzoldt, 1988) [↑ Tabla 2].

	Cebada (l/mes)	Lanas (kg/año)	Aceite (l/año)
Hombres	60 l	2 kg	2,5-5 l (?)
Mujeres	35 l	1,5 kg	2-5 l (?)
Adolescentes (hasta 13 años)	20 l	??	??
Niños (hasta 10 años)	15 l	??	??
Niños (hasta 5 años)	5 l	??	??

Tabla 2. Cantidades medias de raciones en época de Ur III (s. -XXII/XXI)

Por lo general, las raciones de cebada se distribuían a final de mes, a no ser que se tratase de retribuciones correspondientes a encargos y tareas especiales, de menor duración; la lana, los tejidos y los aceites se distribuían anualmente. En ocasiones, si el trabajo era especialmente duro o importante, se podían añadir gratificaciones variables en dátiles, salazones (de pescado o carne), harinas o pan, o bien se aumentaban las cantidades de los suministros básicos de cebada, lanas y aceites. Las «raciones» de los trabajadores especializados y las de los ocupados en funciones económicamente decisivas podían desviarse considerablemente de los salarios básicos [↑ Tabla 3].

	Cebada (l/mes)
Tejedora especialista	máx. 60 l
Obrero especialista	máx. 300 l
Escriba	máx. 300 l
Patrón de barcaza	máx. 510 l
Pastor (mayoral)	máx. 900 l
Capataz de explotación agr.	máx. 1.200 l
Prefecto	máx. 5.000 l

Tabla 3. *Cantidades máximas* de cebada para profesiones especiales en época de Ur III (s. -XXII/XXI)

II.1.2. La cesión de parcelas con carga fiscal

Complementariamente al sistema retributivo a base de raciones en especie era usual la cesión de parcelas de tierra al personal para su explotación; por lo general, los destinatarios eran funcionarios de rango medio o superior: sacerdotes, mayorales, escribas, capataces, etc.

El sistema tenía ventajas para el templo o el palacio, dueños de las tierras, porque así podían desprenderse de los terrenos menos productivos o periféricos mientras cumplía con su misión de garantizar la supervivencia de sus funcionarios. Éstos, a su vez, podían cultivar en provecho propio las parcelas cedidas, obteniendo en circunstancias normales más ingresos que los que dependían exclusivamente de las raciones en especie; por otra parte, su riesgo era mayor, ya que eran ellos los responsables últimos de la explotación, y tenían a su cargo los gastos ocasionados por los jornaleros y animales de labor. Si la cosecha se perdía, el peligro de endeudamiento era inminente, al no poder abonar los jornales y el alquiler de los animales, y no atender a las obligaciones fiscales frente a las organizaciones –templo o palacio– propietarias de las tierras. En caso de insolvencia total, las deudas se saldaban mediante trabajo obligatorio no remunerado, siendo frecuentes los casos en que al endeudado no le quedaba más remedio que ofrecerse juntamente con su familia en un estado de semiesclavitud.

Las parcelas cedidas por el templo o el palacio en usufructo seguían siendo propiedad última de estas organizaciones. La concesión iba acompañada por lo general de la obligación de prestar determinados servicios –trabajo o milicia– y de satisfacer periódicamente en especie las cargas fiscales. Normalmente, estas tierras no podían transferirse a otra persona; cuando la transferencia se permitía explícitamente, el nuevo explotador asumía todas las obligaciones y cargas inherentes.

II.2. EL SECTOR PRIVADO EN LA ECONOMÍA MESOPOTÁMICA

El *sector privado* existió siempre, junto al sector estatal ya descrito; la relación entre ambos fue de equilibrio inestable. En épocas centralistas y fuertemente burocratizadas predominó siempre el sector estatal, sobre todo en el sur; el caso típico es la dinastía III de Ur, en el sur, *ca.* -2100-2000 [↑ VI.2.2.1]. En cambio en el norte –Asiria– fue siempre muy importante la iniciativa privada.

Los condicionamientos geo-ecológicos (climatología incierta, plagas) y políticos (inseguridad, guerras) de la producción agrícola –base macroeconómica de Mesopotamia– fueron siempre un freno importante a la explotación estrictamente privada de las tierras de labor. Las grandes organizaciones, el templo y el palacio, disponían de reservas estructurales suficientes para garantizar su continuidad; por el contrario, la familia reducida (constituida en torno al núcleo de la pareja) rara vez podía hacer frente a todos los imponderables, y actuaba por regla general en el marco más amplio de la familia extendida, es decir, en colaboración con otros núcleos familiares de una magnitud semejante. La macrofamilia fue siempre la única alternativa económicamente viable a las grandes organizaciones urbanas, el palacio o el templo [↑ II.3.3; II.7].

II.2.1. El acceso a la propiedad agrícola como fundamento de la vida social

Las comunidades macrofamiliares se denominaron en Mesopotamia «casas» [e_2, *bītu(m)*], y estaban organizadas jerárquicamente mediante estructuras genealógicas

más o menos ficticias; las más estables podían llegar a constituir territorios bien definidos, o «pueblos» (uru; *ālu(m)* [↑ II.3.1]), dotados de ciertos órganos de autogobierno. Su magnitud variaba; las comunidades más complejas adoptaron siempre la forma de ciudades estado, fórmula de convivencia que sólo entró en crisis con la aparición de los estados territoriales integrados en el I milenio a.C. (modelo asirio). La autoridad de una comunidad macrofamiliar se ejercía según el modelo patriarcal, incluso, y especialmente, cuando ese patriarca llevaba el título de «señor» [en; *bēlu(m)*], o de «rey» [lugal; *šarru(m)*]. El monarca adoptó siempre el papel de *pater familias*, y la ideología que sustentaba su función de gobernante estaba claramente calcada de la figura del padre [↑ II.5.3.1].

Las tierras de labor eran propiedad de la comunidad, que podía cederlas a sus miembros para su explotación. Las parcelas cultivadas por los diferentes miembros de la comunidad podían ser cedidas ulteriormente, aunque la autoridad real podía intervenir y regular las actividades de compraventa. Sin embargo, la propiedad raíz seguía en manos de la comunidad, al menos en el terreno ideológico: cuando un campesino se endeudaba y se veía en la necesidad de ponerse al servicio del acreedor y de entregarle las tierras, esta entrega –o venta– no era a perpetuidad; las tierras enajenadas volvían a la propiedad comunal al cabo de unos años, a menos que los pactantes, expresamente o de hecho, manifestaran su voluntad de continuar la enajenación. El rey solía regular la práctica jurídica de retorno de las tierras a la comunidad por una serie de «edictos» reales –llamados *andurāru(m)* «liberación, suelta» o *mīšaru(m)* «enderezamiento»– promulgados más o menos periódicamente (Kraus, 1958, 1984). Además, tales decretos imponían la condonación de las deudas contraídas, la manumisión de los siervos o esclavos en manos de personas privadas y la liberación de todas aquellas obligaciones más o menos abusivas impuestas a los miembros de la comunidad como consecuencia de casos de insolvencia o depauperación.

La masa de población estaba formada por los campesinos que cultivaban directamente sus parcelas, que eran dominio, al menos teórico, de la comunidad; como contraprestación por la cesión, estaban sujetos a una serie prestaciones bien definidas: trabajos en beneficio de la comunidad, servicio militar o impuestos en especie. Todo cabeza de familia y miembro de la comunidad tenía derecho a participar activamente en la vida social de la misma, y el derecho al cultivo era un derecho primordial. A su vez, la comunidad, personificada en su patriarca (jeque, señor, rey), ejercía sobre él y su familia una autoridad absoluta, aunque discontinua y sólo detectable en tiempos de crisis. La posición social de estos campesinos (y algunos artesanos y pastores) integrados en la comunidad macrofamilar era, por tanto, hasta cierto punto análoga a la de los funcionarios y dependientes del sector público; éste no hacía sino reproducir los comportamientos básicos de las comunidades macrofamiliares, que eran su modelo. Tanto los sujetos al sector público –las grandes organizaciones del templo y el palacio– como los miembros de las comunidades macrofamiliares estaban sujetos a una autoridad patriarcal (el dios, el rey, el jeque); nadie era, al menos teóricamente, propietario exclusivo de las tierras que trabajaba.

Sin embargo, hay que subrayar una diferencia esencial entre estos dos grandes grupos o sectores. En el sector privado hay miembros sujetos a la autoridad patriarcal y miembros que ejercen esta autoridad, separados a escalas diversas por ese

entramado que el ejercicio diario del poder va creando en los sistemas sociales complejos. Por el contrario, en los sectores públicos, todos los miembros sin excepción se encuentran sometidos a perpetuidad a la autoridad patriarcal del dios o del rey, y no gozan nunca de la plenitud de derechos; evidentemente, también en el sector público hay escalas y matices en el ejercicio concreto del poder.

II.2.2. Estamentos socio-económicos

La estratificación a lo lago de la escala riqueza-pobreza, desemboca en última instancia en una dualidad: *dependencia* o *independencia* económica. La sociedad oriental antigua es un tejido de sectores sociales económicamente interdependientes que dependen a su vez de otros, situados más arriba en la escala de riqueza –acceso a propiedad agrícola– y que, por lo mismo, están dotados de más autonomía. Este dato no ha de entenderse de manera absoluta, en el sentido de una alternativa dependencia-independencia: la realidad social mesopotámica es lo suficientemente compleja como para que los conceptos de economía dependiente o independiente tengan que entenderse siempre de manera relativa. Así, un funcionario medio de la época de Ur III (*ca.* -2100-2000) era totalmente dependiente de la organización superior palaciega, última propietaria y arrendadora de sus tierras, pero se colocaba por encima del jornalero eventual –y libre– que le ayudaba a cultivar sus parcelas. Un comerciante asirio era independiente respecto a los arrieros que le llevaban la caravana, pero dependiente del rey que hacía el pedido y de los jeques locales que le facilitaban o negaban los derechos de paso.

II.2.2.1. El «mezquino» [muškēnu(m)]

Cierto es que determinados sectores de población, especialmente los que disponían para vivir sólo de su trabajo corporal y del cultivo de sus parcelas, eran más dependientes que otros. Para los individuos pertenecientes a los grupos sociales más *débiles, la lengua acadia acuñó desde finales del III milenio a.C. el término técnico* de *muškēnu(m)*, literalmente «el que hace reverencias» (origen del español «mezquino»).

Con esta palabra se designa a la persona que, siendo libre, ocupa la base de la pirámide social y corre peligro de encontrarse socialmente desprotegida. Los así designados no desempeñan más papel que el de ser súbditos del rey. No toman parte tampoco en los grandes movimientos migratorios de los sectores nómadas; son simples campesinos –nunca habitantes de la ciudad– atados a sus parcelas y cuya manutención no corre a cargo de las grandes organizaciones, que no cuentan con ellos sino en casos de urgencia, cuando se organizan levas de carácter general (Durand, 1991).

Estos individuos constituyen los eslabones más débiles de la sociedad y son objeto de una serie de medidas especiales de protección en las leyes babilónicas.

II.2.2.2. El «hombre»

Contrapuesto a él se encuentra el término «hombre» [*awīlu(m)*; lu_2], con el que, en esas mismas leyes y en el uso general de la lengua, se denomina al miembro del cuerpo social que no necesita explícitamente de otros para su subsistencia: se trata del «ciudadano» [**dumu-uru**, *mār āli(m)*, literalmente «hijo del lugar»] con posibi-

lidades amplias de acceder a la propiedad de la tierra en virtud de su posición social preeminente. Los «hombres» suelen ser gentes ligadas a la administración palaciega; propietarios o usufructuarios perpetuos de tierras y parcelas, funcionarios, escribas o sacerdotes que han conseguido acumular el capital suficiente como para simultanear sus oficios en la administración con la explotación agrícola por cuenta propia. A este ámbito pueden pertenecer así mismo ciertos artesanos, mercaderes, pescadores, etc. Un *awīlu(m)* puede hacer inversiones, comprar, vender y, así, aumentar su patrimonio; cosas todas ellas imposibles para el *muškēnu(m)*, que es, por definición, «débil» [*enšu(m)*].

Conviene subrayar que los términos de *muškēnu(m)* «mezquino» y *awīlu(m)* «hombre» no se utilizaban para designar a miembros de dos clases o estratos sociales; eran más bien juicios de valor sobre individuos concretos vistos en la escala móvil de sus respectivas posiciones económicas. Los altos funcionarios, en realidad «siervos» del dios o del rey y dependientes absolutamente de la autoridad de la organización a la que servían, disfrutaban, por otra parte, de excelentes oportunidades de acumular riqueza y de invertirla en tierras adquiridas «a perpetuidad» (tierras comunales), convirtiéndose de este modo en «ciudadanos» u «hombres». Un mismo sujeto podía, de este modo, ocupar dos posiciones relativas: la de «siervo» [*wardu(m)*] respecto a al templo o al palacio, y la de «ciudadano» u «hombre» [*awīlu(m)*] en el seno de la comunidad macrofamiliar.

En los textos del II milenio a.C., *muškēnu(m)* es sinónimo de «pobre», mientras que *awīlu(m)* podría ser traducido por «noble» [*wedû(m)*]. De nuevo, no estamos ante dos grupos sociales encontrados («pobres» *contra* «ricos»), sino ante valoraciones individuales que marcan las relaciones de dependencia económica dentro del tejido social: para la visión mesopotámica, el estado social normal debió ser el de *muškēnu(m)*, individuo social y económicamente débil; la progresiva acumulación de riqueza conllevaba el aumento de poder y de libertad de decisión, características del *awīlu(m)*, cercano siempre al palacio. En los ambientes rurales cercanos a las grandes urbes y en los barrios periféricos de las mismas, el campesinado estuvo siempre en situación de dependencia; era más bien la ciudad, en la que residía el poder económico, la que dictaba las condiciones. En los círculos urbanos mismos, más cercanos al poder, la figura del funcionario-terrateniente fue lo normal; esta combinación no se constata en los núcleos de población más alejados de las ciudades, estrictamente rurales.

II.2.2.3. El «esclavo/siervo» **[wardu(m)]»**

Los «esclavos», en Mesopotamia, se encuentran en realidad fuera del contexto social, tanto por lo que respecta a su número como a su papel en el tejido productivo. Fueron siempre una minoría en el conjunto de la sociedad; se les conocía por un corte de pelo especial (un mechón) o una marca en la muñeca. El «esclavo» mesopotámico no tiene nada que ver con el esclavo privado de todos los derechos, tal y como lo conocemos por ciertos períodos de la Antigüedad clásica. Se trata también de un término polivalente que ha de ser comprendido a lo largo de una escala variable de libertad y acceso a los medios de producción. Téngase en cuenta que la terminología, en este sector, es equívoca: las denominaciones sumeria (ir_3) y acadia [*wardu(m)*] corresponden por igual a nuestros conceptos de «escla-

vo» y de «servidor» en una escala fluida de restricción de libertad y aceptación social; con estos nombres se designa también a los «devotos» de una divinidad y, en general, a los que ocupan una posición inferior respecto a alguien: soldados, funcionarios reales, subordinados de estos funcionarios, vasallos de un rey, etc. La cortesía exige que el que escribe una carta se autocalifique de *wardu(m)*, «siervo» o «esclavo» del destinatario.

En el sentido estricto de la palabra, conviene distinguir entre los «esclavos» a la fuerza y los que se esclavizaban voluntariamente para saldar sus deudas con el palacio, el templo o un particular.

Los primeros son los que más se acercan a nuestro concepto de esclavo. Se trataba por lo general de guerreros enemigos cautivos y no fueron nunca numerosos en las organizaciones públicas, ya que su custodia provocaba más problemas que su trabajo ventajas; la política general frente a los enemigos supervivientes fue siempre la de decapitarlos en el campo mismo de batalla. Las cautivas de guerra eran más útiles en la economía (tejido, cerámica, trabajo agrícola) y menos caras de mantener y vigilar que los hombres; su número fue relativamente numeroso en las organizaciones estatales. Los hijos de las esclavas se encontraban equiparados a los restantes, recibían sus correspondientes raciones y nunca se les denominó «esclavos». En el sector privado hubo también esclavos, aunque siempre en número reducido. La economía privada se prestaba más a echar mano de ellos que el sector público, debido a que se integraban mejor en el tejido familiar, lo cual facilitaba su vigilancia; en su mayoría, los esclavos de sexo masculino eran hijos de esclavas y de miembros de la familia propietaria, o de familias vecinas. Los esclavos del sector privado podían ser puestos en libertad por sus dueños o por decreto real; podían así mismo comprar su libertad.

II.2.3. Movilidad social

No existió en Mesopotamia la nobleza hereditaria a largo plazo; en Babilonia y en Asiria los privilegios sociales eran acaparados por los altos funcionarios del templo o de la corte, y éstos estaban sujetos a las contingencias de la voluntad real y de la coyuntura política y económica general, tanto nacional como internacional. Sí que se dieron clases nobles, o castas, en las culturas marginales, como la casita o la hurrita [↑ VII.1.1.2; VII.1.2.2].

La sociedad mesopotámica no es «clasista» en el sentido de albergar en su seno estratos sociales estancos y encontrados; la valoración social del individuo depende de su posición económica en el momento concreto, dándose casos evidentes de movilidad social a lo largo de la escala rico-pobre. Dicho de otra manera: la estructuración social en dos bloques verticales (por una parte, los miembros libres de las comunidades macrofamiliares en el sector privado y, por otra, los servidores de las grandes organizaciones) se cruza con una estratificación horizontal que se rige por dos criterios fundamentales: (a) la relación con la organización social del trabajo y (b) los métodos de acceso a la riqueza y la cuantificación de ésta (Diakonoff, 1972: 47 s.; [↑ Tabla 4]). El «ciudadano» libre [*awīlu(m)*] que empleaba jornaleros o esclavos en el cultivo de sus tierras coexistía con otro que tenía que emplearse a sí mismo y a toda su familia para explotar su parcela; en ocasiones, el endeudamiento podía llevar a un libre a perder todo tipo de propiedad y ofrecerse como esclavo

al acreedor. Por otro lado, en la vertical de los dedicados al servicio de las grandes organizaciones, el templo y el palacio, hubo *altos funcionarios que consiguieron* sumar, a las extensas parcelas que les correspondían en virtud de su oficio, otras tierras, compradas a las comunidades macrofamiliares y que luego arrendaron a campesinos, acumulando así las rentas de procedentes de ambos conceptos.

En el otro extremo de la escala se situaba el «mezquino», el «débil» *muškēnu(m)* que no tenían más medio de vida que su trabajo corporal en el campo y las raciones en especie con que se le compensaba en caso de ser requisado por el palacio, y que no se diferenciaban del «esclavo» [*wardu(m)*] sino en el nombre.

<table>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="2">Estamentos verticales: relación con los medios de producción</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>(A)
Sector público</td><td>(B)
Sector privado</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Estamentos horizontales: relación trabajo/riqueza</td><td>I. Propietarios: rentas del trabajo ajeno</td><td>Altos funcionarios
[wardūtu(m)]</td><td>(Grandes) terratenientes
[awīlutu(m)]</td></tr>
<tr><td>II. Propietarios: rentas del trabajo propio</td><td></td><td>Campesinado rural
[muškenūtu(m)]</td></tr>
<tr><td rowspan="2">III. Subsistencia por trabajo forzado</td><td>Siervos del templo/palacio
[muškēnūtu(m)]</td><td rowspan="2">Esclavos
[wardūtu(m)]</td></tr>
<tr><td>Esclavos
[wardūtu(m)]</td></tr>
</table>

Tabla 4. Clasificación de los estamentos socio-económicos en Mesopotamia (s. -XXII/XXI).

Aunque no era clasista en el sentido que le damos hoy a esta palabra, la sociedad mesopotámica no estuvo libre de tensiones. Aparte de las ya descritas, con base esencialmente económica, hay otras, relacionadas ciertamente con los sectores económicos y productivos, pero no reducibles sin más a ellos. Se trata de las tensiones entre el sector urbano y el rural.

II.3. LOS MODOS DE VIDA Y HÁBITATS EN EL PRÓXIMO ORIENTE ASIÁTICO: LA CIUDAD Y SU ENTORNO

La sociedad del Próximo Oriente antiguo es, globalmente considerada, no una sociedad urbana, sino *dimórfica*, nacida de la interacción entre dos modos de vida, el sedentario y el nómada (Rowton, 1976).

Uno de los factores componentes de esta sociedad es la cultura urbana: la primera cultura urbana de la historia de la Humanidad. Se ha comparado la sociedad de la Mesopotamia del III milenio a.C. con un ejército en tiempo de paz (Kraus, 1954: 523). Los individuos se integraban sin resquicios en un gran com-

plejo social cuya finalidad no era otra que la conservación misma de la sociedad y el mantenimiento de la calidad de vida. En terrenos de aluvión arrancados al mar y a las marismas, amenazados continuamente por los ciclones y mareas altas del Golfo Pérsico y rodeados de estepas, la actividad agrícola no era posible sin un elaborado sistema de diques y canales que aseguraran la defensa, el drenaje y el riego, lo que presuponía un esfuerzo superior a las posibilidades de la iniciativa individual. La conservación de este sistema geo-ecológico solamente podía quedar garantizada mediante medidas tomadas por una colectividad organizada, y esta organización es ya un «estado», cuyo marco natural fue la «ciudad» prehistórica y protohistórica.

Pero, para subsistir, la ciudad necesitaba de su entorno no urbano (tierras y pastos), y las relaciones entre estos ámbitos –la ciudad y su halo– no siempre fueron armónicas. Los conflictos más frecuentes surgieron entre las poblaciones urbanas y los sectores dedicados al pastoreo en las estepas que limitaban con los cultivos de los valles fluviales. Los pastores eran en realidad parte integrante de la estructura social, y de hecho trabajaban para el templo y el palacio custodiando los grandes rebaños de estas organizaciones estatales. No obstante, su actividad se desarrollaba fuera de los muros y de los campos cultivados, es decir, más allá de los ámbitos alcanzables directamente por la administración. Al ser elementos mucho más móviles por razón de su profesión que los campesinos ligados a sus parcelas, los pastores trashumantes y seminómadas eran menos controlables, estaban durante semanas ausentes de las poblaciones y su autarquía económica era mayor. Todo ello contribuía a desarrollar estructuras de poder paralelas, y a menudo ajenas a las del estado.

La civilización del Próximo Oriente antiguo inspirada en los modelos babilónicos fue también un proyecto de integración de dos modos de vida: el urbanismo de las grandes ciudades y los nómadas que recorrían la estepa.

II.3.1. La ciudad mesopotámica

El ámbito sociocultural de la «ciudad» comprendía las edificaciones estables de intramuros y las alquerías o aldeas más cercanas explotadas por los habitantes del núcleo urbano. Tanto las grandes aglomeraciones como los pueblos de carácter propiamente «rural» tenían el mismo nombre: **uru**, en sumerio, y *ālu(m)* en acadio; tradicionalmente se traducen estos términos por «ciudad», pero en ocasiones sería más apropiado hablar de «villas» o «pueblos». Las alquerías, corrales y demás instalaciones rurales aisladas o menos estables tuvieron nombres diferentes según sus usos, las regiones y las épocas.

II.3.2. Funciones de la ciudad en Próximo Oriente antiguo

La ciudad mesopotámica (Wirth, 1975; Oppenheim, 1977: 115 ss.) desempeñaba importantes funciones en el terreno administrativo, en la defensa de sus habitantes, en el comercio, en la producción artesanal y en la producción agrícola de carácter urbano (arboricultura y horticultura); otras funciones, como la beneficencia, la promoción cultural, el comercio de larga distancia o la organización financiera le eran ajenas o se encontraban en un nivel muy rudimentario [↑ Tabla 5].

	Oriente antiguo	Antiguedad clásica	Ciudad moderna
Administración	sí	sí	sí
Defensa	sí	sí	no
Justicia	sí	sí	sí
Culto y religión	sí	sí	irrelevante
Abastecimiento y beneficencia	irrelevante	sí	sí
Promoción cultural	irrelevante	sí	sí
Comercio regional	sí	sí	sí
Comercio de larga distancia	irrelevante	sí	sí
Organización financiera	irrelevante	irrelevante	sí
Sectores secundarios (artesanía, industria)	sí	sí	sí
Cultivos urbanos (huertos, jardines)	sí	sí	irrelevante

Tabla 5. Funciones de la ciudad (según datos de Wirth, 1975: 52)

II.3.3. Las «casas» de la comunidad urbana

Urbanísticamente la ciudad constaba de tres sectores bien definidos y denominados de manera diferente. El núcleo, llamado «corazón de la ciudad» [*libbi āli(m)*], era la zona amurallada, y comprendía el templo, el palacio y los domicilios privados, muy a menudo entremezclados con los talleres artesanales. La muralla, de trazado ovoidal o cuadrangular, estaba dotada, en los núcleos urbanos medios o mayores, de varias puertas; cada una de ellas constituía el centro social del respectivo barrio, el cual se encontraba frecuentemente separado de los demás por muros interiores: a la sombra de la puerta se reunía el consejo comunal, se solucionaban los litigios y se intercambiaban noticias. En las zonas de extramuros se hallaban los suburbios, o «ciudad exterior» (sumerio: **uru-bar-ra**); era el sector de los servicios: una corona de barracas y almacenes, huertas y corrales destinados al abastecimiento de la ciudad. Por último, un sector bien delimitado servía de zona franca o comercial: era el «muelle» fluvial o terrestre [**kar**; *kāru(m)*], que gozaba de cierta autonomía administrativa y era a la vez domicilio de los merca-

deres propios o extranjeros, bolsa de intercambio, estación o meta de las caravanas o de los convoyes fluviales, etc.

Pero la ciudad no es sólo un esquema urbanístico. La ciudad mesopotámica es el factor esencial de integración social. Sus habitantes se articulan en torno al gran concepto básico de organización urbana: la comunidad de cabezas de familia que gestionan recursos propios en mayor o menor cuantía. Este grupo está cohesionado por la conciencia de pertenecer a una determinada ciudad, de compartir intereses comunes (de defensa y estabilidad social) y de poder incidir en la gestión de estos intereses comunes a través de una asamblea presidida por un funcionario de designación real; en este sentido hay que hablar de «democracia primitiva» (Jacobsen, 1957). *La ciudad mesopotámica que goza de buena salud no deja ningún resquicio* a la actividad de organizaciones de carácter clánico, tribal o étnico; son sus ciudadanos, al menos los más ricos y, por lo mismo, los más solventes, los que llevan las riendas del poder, agrupados en un consejo más o menos estable en torno al gobernador o prefecto de designación real: regulan el catastro, compran y venden, están en contacto postal con la autoridad real, luchan por conseguir privilegios y exenciones fiscales, etc.

Los miembros mas importantes de esa comunidad de «casas» son dos casas muy especiales: en una vive el dios, en otra el rey. El templo es la «casa del dios», como las demás casas lo son de otros habitantes, y se llama como ellas: «casa» [e_2 en sumerio, o *bītu(m)* en acadio, seguida de un genitivo que expresa el nombre del dios que la habita]. La otra casa es más peculiar, y se llama «la Casa Grande» [en sumerio e_2-gal, de donde proviene la designación acadia *ekallu(m)*]: es el palacio. Se trata de dos macrofamilias, la de la divinidad o la del monarca, con sus esposas, hijos y sirvientes (Gelb, 1979: 5) [↑ Figura 4].

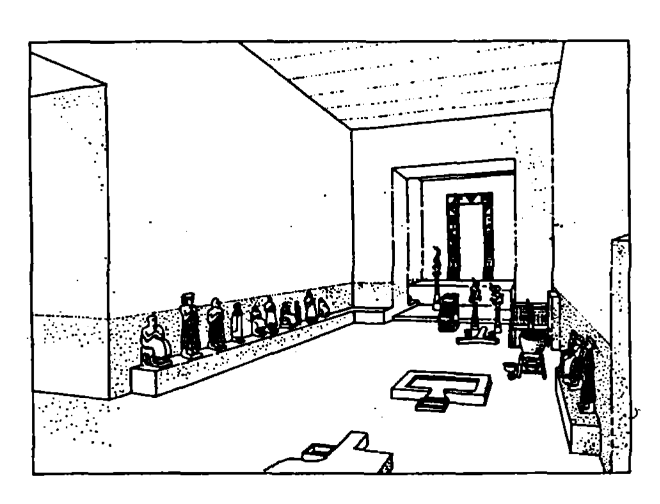


Figura 4. Reconstrucción del santuario de Ištar en Asur con sus estatuillas, vasijas, quemaperfumes y altares en forma de maquetas domésticas (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz 1127/15, 1989)

Ambas instituciones constituyen el factor cohesivo de las personas dedicadas a su servicio, retribuidas directamente en especie y que forman un circuito cerrado de circulación de bienes. La estructura de este sector es estrictamente jerárquica.

Tanto el templo como el palacio fueron siempre expresiones de la identidad colectiva de la ciudad (Postgate, 1994: 135 s.); ello explica que, en el «Código de

Hammurapi», los encargados de suministrar los fondos para rescatar a los conciudadanos cautivos fueran el templo y, en su defecto, el palacio [↑ Texto 15]:

Texto 15:

Si un mercader paga el rescate por un recluta o un soldado especializado que haya sido hecho prisionero en una campaña del rey, y se los lleva a su ciudad:
si en su casa hay dinero para su rescate, que (el cautivo) se rescate a sí mismo;
si en su casa no hay dinero para su rescate, que lo rescate el Templo del dios de su ciudad;
si en el templo del dios de su ciudad no hay dinero para su rescate, que lo rescate el Palacio.
Ni su campo, ni su huerta ni su casa se podrán vender para el rescate.

(«Código de Hammurapi», § 32; Finet, 1973; Borger, 1985; Roth, 1995)

II.4. LA CIUDAD, EL TEMPLO Y EL DIOS

El estado fue siempre, en Mesopotamia, una estructura fuertemente centralizada, enraizada en los núcleos urbanos; éstos, a su vez, cristalizaron en torno a los templos. Todavía en nuestros días, las ruinas de los grandes templos mesopotámicos y las de sus torres escalonadas constituyen el dato más llamativo.

II.4.1. La ciudad-templo de la Protohistoria

El las épocas protohistóricas, el centro del estado lo constituía el dios o la diosa patronos de la ciudad, propietarios absolutos de todos los recursos económicos, comenzando por las tierras de cultivo y los pastos adyacentes. En consecuencia, el templo fue el centro de la administración y del gobierno: es la *ciudad-templo* sumeria (Falkenstein, 1954 [↑ V.2.1.2]). Los datos indican que las tierras del templo se repartían en tres categorías: (a) la tierra «del Señor» –una cuarta parte–, destinada a cubrir con los beneficios obtenidos los gastos de culto y cuidado del templo; (b) los «campos para que coman», repartidos entre funcionarios y sirvientes y, por último, (c) los «campos de labor», que se arrendaban a cambio de una renta más bien módica que había de pagarse en especie.

El templo era la gran empresa familiar –la «casa»– del dios. Toda la población vivía del templo y trabajaba para él, en su mayor parte indirectamente, cultivando las tierras o cuidando extensos rebaños, muy en especial los de ovejas, cuya lana formaba una parte importante de la retribución [↑ II.1.1]. Otros se encargaban del almacenamiento y la conservación de los productos, o de las tareas de transformación de las materias primas obtenidas: los textos mencionan a cerveceros, panaderos, carniceros, cocineros, albañiles, orfebres, caldereros, curtidores, cesteros, escultores [↑ V.1.3]. Todo ello requería una equipo más o menos nutrido de escribas al cuidado de la administración.

Los servidores del templo estaban organizados jerárquicamente, aunque no tenemos informaciones completas sobre el escalafón; los textos mencionan con frecuencia a los «inspectores» (sumerio **nu-banda$_3$**) y a los «capataces» (**agrig**). La dirección suprema estaba en manos del «sacerdote» (**sanga**), o del «señor» (**en**).

Los ingresos del templo provenían casi exclusivamente de sus tierras, tanto de las trabajadas directamente por el personal de servicio como de las cedidas en

arriendo; a ello había que añadir la actividad ganadera. Como es normal, una parte importante de los ingresos provenía de las donaciones y ofrendas más o menos voluntarias, y también del intercambio de excedentes de producción. La administración del templo era también la encargada de redistribuir los excedentes entre sus servidores, es decir, prácticamente toda la población, en forma de raciones.

II.4.2. Proceso de integración de la economía del templo en la vida civil

Este estado de cosas cambió en el último tercio del III milenio a.C. con la dinastía de Akkad [↑ VI.2.1] y, luego, con la instauración del estado centralista de la época de Ur III [↑ VI.2.2.1]. Los templos fueron perdiendo poco a poco el derecho absoluto a la propiedad de las tierras y, en consecuencia, su papel rector de la economía; la autoridad fue pasando poco a poco a manos de los reyes.

Durante Ur III (*ca.* -2100-2000) se promovió la exaltación del poder real y el estado burocrático, y la vieja «casa del dios» se mimetizó en el *palacio* del dios. La responsabilidad del mantenimiento y saneamiento de la economía de los templos fue asumida por el estado, mediante ofrendas y donaciones. Las inscripciones reales de la época nos informan ampliamente sobre la reedificación de templos en ruinas y la edificación de otros nuevos; en los núcleos urbanos más importantes se levantaron enormes torres escalonadas –o «excelsas» (*ziqqurratu*; **u$_6$-nir**)–, prototipos de la popular Torre de Babel [↑ VIII.1.2.3], y cuyos primeros testimonios databan ya de la época de Al-ᶜUbaid (Obeid), en el IV milenio a.C. [↑ V.1.3]. Aunque los datos no son muy claros, parece que el estado de Ur III tomo a su cargo directamente la administración de los bienes de algunos templos, si no de todos; sabemos así mismo que otros templos disponían de ingresos propios y pagaban impuestos «al palacio». El síntoma general es que la administración de los bienes de los templos –como todos los ámbitos de la vida social– fue asumida de modo casi total por la burocracia regia, que trabajaba con absoluta precisión: el templo era una pieza más, aunque la más importante, de la máquina estatal.

Ello no quiere decir que fuera el estado el propietario de las tierras. En Ur III, como en las demás épocas, el propietario de las tierras de los templos era el dios, es decir, el templo mismo; el papel del estado consistía en controlar los ingresos y sacar provecho de los impuestos. Los bienes inmuebles –las tierras– siguieron perteneciendo al templo o a los arrendatarios y usufructuarios que las cultivaban; el estado se quedaba sin embargo con los bienes muebles que se generaban a partir de las rentas y de los excedentes de producción (Limet, 1979).

Cuando se disolvió el estado centralista de Ur III y el territorio se fragmentó en diferentes estados a finales del III milenio a.C. [↑ VI.2.3], los templos no recobraron el papel económico básico que habían desempeñado en las viejas estructuras protodinásticas. En adelante, los templos habían de ser una institución más, coexistente con el palacio real, que es la sede del poder, y sometida a él. El dueño de la ciudad no es ya el dios, sino el rey, cuyo primer deber es, desde luego cuidarse de los templos de su territorio y, en especial, del de la divinidad tutelar de la ciudad. En los estados territoriales surgidos a comienzos del II milenio a.C. de las ruinas de la dinastía III de Ur, la economía –la producción agrícola– está en manos de una burguesía (acadio *awīlūtu* «señorío») de terratenientes rentistas, campesinos libres y arrendatarios de parcelas estatales sujetos, de un modo más o menos directo, al

rey, pero no al dios. Los templos son una empresa más; las inscripciones reales abundan en donaciones y ofrendas votivas y se menciona con frecuencia la «construcción», es decir, la reparación de santuarios importantes, siempre tras el nombre de la ciudad. Así queda reflejado en la autopresentación de Hammurapi en el prólogo de su Código [↑ Texto 16]:

Texto 16:

(...)

Yo soy Hammurapi,
Pastor elegido por el dios Enlil,
que amontonó abundancia y opulencia y dispuso todas las cosas para la ciudad de Nippur Duranki («Lazo-del-Cielo-y-la-Tierra»),
cuidador piadoso del templo Ekur.
Rey diligente que restauró la ciudad de Eridu,
que purificó el rito del santuario Eabzu.
Huracán de las Cuatro Regiones;
que enalteció el nombre de Babilonia,
que alegra el corazón del dios Marduk, su señor,
que está a diario al servicio del templo Esagila.
Raza de rey que el dios Sin (Luna) creó;
expendedor de la abundancia de la ciudad de Ur,
(rey) humilde, de oración profunda, que le llevó la abundancia al templo Ekišnugal;
Rey prudente que obedece al dios Šamaš (Sol);
poderoso que ha asegurado los cimientos de la ciudad de Sippar,
ha recubierto de verde el templo alto de la diosa Aya,
y exaltado el templo Ebabbar, émulo de la celeste morada
(...)

(«Código de Hammurapi», Prólogo I, 50-II, 29; Finet, 1973; Borger, 1985: 48)

La aparición del sector semiburgués implicaba la de cierto individualismo, constatable en primer lugar en el ámbito económico, pero también en el religioso: gana importancia el llamado *dios personal* [↑ III.2.1.1] y cede terreno, en el plano de la piedad popular, el dios de la ciudad, y con ello su templo. Es más, se dieron casos de templos edificados por particulares. La religión del templo, antes religión de estado, se fue convirtiendo cada vez más en la religión oficial del gobierno de turno; el rey se apoyaba en el templo para mantener y aumentar su prestigio, y el templo gozaba de privilegios en materia fiscal. Los altos funcionarios del culto obtenían beneficios a veces pingües y participaban activamente en la vida económica general; parece que incluso los oficios sacerdotales, o algunos de ellos, fueron en sí mismos objeto de compraventa.

Desde el II milenio a.C., el templo se integra plenamente en la vida civil, por ejemplo, como entidad bancaria, prestando dinero a bajo interés o sin cobrar interés alguno. Todo ello sin dejar de ser la casa del dios, y sin renunciar a sus funciones más específicamente religiosas. Su carácter santo, en cuanto mansión de la estatua del dios, hace del templo un ámbito apto para sancionar contratos mediante juramentos pronunciados «ante el dios del país». Los factores psicológicos que rodean lo sagrado convierten el templo en un eficaz instrumento jurídico: lo afirmado ante

el dios tiene fuerza probatoria cuando no se dispone de testigos u otro tipo de garantías de verdad.

La dicotomía observable entre el poder político y el templo a partir del II milenio a.C. no es detectable en lo que respecta al norte: Asiria. La especial posición del rey, cuyo primer título era el de «vicario» o «representante» del dios nacional Asur [↑ II.5.4.2] impidió las tensiones entre ambos poderes: el rey asirio fue el mantenedor del culto de Asur y proveedor de los funcionarios de su templo, echando mano de los bienes reales –que son en realidad del dios–, de los tributos de los reyes vasallos y de las zonas ocupadas, o del botín de guerra. En realidad, era el dios Asur quien ocupaba el poder, cuya administración incumbía al rey (Garelli, 1975). Por lo demás, el papel concreto de los santuarios asirios en la vida social no parece haber sido muy distinto de los babilónicos, por los que los reyes asirios mostraron siempre respeto.

El régimen político de la ciudad-templo protodinástica había ido evolucionando hacia regímenes de monarquía absoluta basada en una ideología patriarcal. La monarquía autárquica se convirtió de este modo en la forma de gobierno definitiva para el resto de la historia, no sólo mesopotámica, sino de toda el Asia Anterior.

II.5. LA CIUDAD, EL PALACIO Y EL REY

Recibía el título de «rey» [**lugal**; *šarru(m)*] el representante humano establecido por la divinidad para regir la vida de la comunidad civil. La forma sumeria aparece acompañada ya de la palabra «palacio» [**e_2-gal**] en los textos arcaicos de Ur, en el período protodinástico I [↑ VI.1.1].

II.5.1. La titulación regia

El mapa político mesopotámico, a diferencia del de Egipto, estuvo por lo general muy fragmentado; de ahí que, a menudo, el mero título de «rey» no fuera considerado por sus portadores lo suficientemente explícito. Por ello se le solían añadir otros títulos complementarios, el principal de los cuales fue el de «Gran rey» (*šarru rabû*), para diferenciarse de otros reyes menos importantes o vasallos suyos. En esta misma línea hay que ver el título de «rey de Súmer y Akkad», en uso desde la época Paleoacadia [↑ VI.2.1] y la dinastía III de Ur (*ca.* -2100-2000 [↑ VI.2.2]), y vigente hasta el emperador persa Ciro II (-538-530).

Otros títulos fueron los de «rey de la totalidad (del universo)» [*šar kiššāti(m)*] o de «rey de las Cuatro Regiones» (*šar kibrātim arba'im*), es decir, «emperador»; con ellos se pretendía expresar el dominio universal. Estas denominaciones respondieron por lo general más a los deseos o programas de los monarcas que a la realidad histórica; de hecho, Mesopotamia se mantuvo políticamente fragmentada hasta bien entrado el I milenio a.C. En ocasiones, como en la Uruk protosumeria [↑ V.2.1], el soberano recibió el título de «señor» (sumerio: **en**), reservado normalmente al sumo sacerdote. Un reyezuelo con autoridad limitada a un núcleo de población menor recibía el nombre sumerio de **$ensi_2$** [acadio: *iššiaku(m)*]; con el tiempo, este título pasó a significar simplemente «representante» del rey, a excepción de Asiria, donde el *iššiakku(m)* era el rey en su calidad de «vicario» o «lugarteniente del dios Asur» [↑ II.5.4.2]. Bajo la denominación de «rey» se ocultaba,

sin embargo, una gran variedad de formas concretas de gobierno, como lo indica el que el título de «rey» [*šarru(m)*] fuera reclamado tanto por los grandes soberanos suprarregionales como por reyezuelos de poblaciones menores e incluso jeques de clanes seminómadas, desde Elam, al este, hasta el Levante sirio. Hablar de la «realeza» mesopotámica es, por lo tanto, hablar de una abstracción; no obstante, las fuentes nos proporcionan algunos datos de interés sobre su ejercicio y la ideología subyacente.

II.5.2. El ejercicio del poder real y sus controles por parte de la sociedad

El ejercicio político de la realeza en Mesopotamia y sus áreas de influencia fue enormemente variado. Puede decirse que en cada territorio y en cada dinastía se realizó de manera diferente, y que cada soberano ejerció su autoridad de un modo peculiar. Se trató siempre de un poder que, absoluto por principio, no conocía más límites que los que le imponían los intereses económicos de las familias dominantes, las intrigas de los altos funcionarios y las apetencias de otros reyes.

Una característica esencial de la administración real es la dificultad de precisar el grado y naturaleza de la intervención personal del monarca en ella, es decir, de distinguir entre las decisiones del «rey» y las de sus funcionarios y delegados; ello se hace notar especialmente en el ámbito económico, en el que es prácticamente imposible establecer diferencias entre la fortuna personal del rey y las finanzas de carácter público.

En todo caso, la actividad de gobierno no se rigió nunca por las categorías del estado moderno. La voluntad real era la única fuente de poder, y ella era la que legislaba y administraba. El modelo patriarcal sobre el que se sustenta ideológicamente la figura del rey no conocía la separación de poderes; en consecuencia, no existía tampoco una especialización en ministerios o departamentos estatales. Cuando la extensión del reino sobrepasaba los límites que permitían su control directo, se llevaban a cabo particiones territoriales en forma del distritos, provincias, etc.; su estructuración obedecía más a motivos ocasionales y estratégicos que a criterios políticos a largo plazo, y no tenían más misión que garantizar el orden público y el cumplimiento de los decretos emanados desde la capital. En todo caso, tales regiones o provincias no gozaron nunca de autonomía, al menos en el terreno de la teoría política. Sólo en tiempos de la dinastía III de Ur (*ca.* -2100-2000) puede hablarse de distritos relativamente estables creados por razones de estado, así como de negociados especiales, por ejemplo, para el mantenimiento de los canales.

El contrapeso al poder establecido no estaba organizado institucionalmente. Los datos de que disponemos sobre ciertas instituciones como las «asambleas» [**unken**; *puhru(m)*] de ancianos o «de jóvenes» (es decir, guerreros) no nos permiten definir exactamente su función. La asamblea es uno de los primeros organismos de la democracia primitiva mesopotámica (Jacobsen, 1957: 100 ss.); el término aparece ya en los textos arcaicos de Uruk, junto con el de «señor» (**en** [↑ II.4.1]). En un principio, las asambleas debieron servir para elegir a los responsables civiles y militares de la comunidad; más tarde ejercieron normalmente el papel de gremio de consejo y deliberación convocado con carácter ocasional; en todo caso, no cabe pensar en un control efectivo del poder real por parte de estos organismos. En casos de crisis de autoridad, no obstante, estas asambleas podían amenazar seriamente la

estabilidad; así se deduce de ciertos presagios aislados en que se predicen actos de rebeldía: «los ancianos de la ciudad destronarán al rey», «los ancianos se reunirán y gobernarán el país», «los ancianos entregarán la ciudad al enemigo». Nótese que, en estos textos adivinatorios, la actividad de los consejos está vista en clave decididamente negativa, como elementos distorsionadores y desestabilizadores, no liberadores: la bondad está siempre de la parte del rey, es decir, de la autoridad patriarcal.

No son muchos los datos concretos de que disponemos sobre la actuación ordinaria de las asambleas. De nuevo, es la época de Ur III la que mejor parece atestiguar la actuación del consejo real; sus dirigentes pueden haber actuado en ocasiones de contrapeso al poder real, sobre todo si, como era norma, a su función de consejeros se sumaba las de «general» (sumerio: **šagina**) y prefecto (sumerio: **ensi$_2$**). Por otra parte, fue práctica común situar a miembros de la familia real en los puestos claves de la administración en calidad de generales, prefectos o grandes sacerdotes (sumerio: **en**), con lo que obtenían a la vez el control de los órganos consultivos.

La figura del «gran ministro» (sumerio: **sukkal-mah**) en Ur III fue creada para contrarrestar las tendencias disgregadoras provenientes del consejo real o de la administración periférica (Wilcke, 1974). En todas las épocas, los consejeros y ministros *(mālikū)*, y en especial el «gran escriba» *(ummānu)*, eran gente poderosa porque tenían acceso directo a la información reservada. También los adivinos influían retrasando o impidiendo determinadas decisiones del rey mediante el pretexto de presagios desfavorables, o dirigiendo, como en la ciudad de Mari, a los miembros femeninos de la familia real; téngase en cuenta que la consulta de los oráculos y los presagios era condición previa a toda acción seria de gobierno.

Frente a la variedad de la práctica política real, la ideología sobre la que se basaba tal ejercicio se mantuvo relativamente estable, aunque en diversos sitios y épocas se pudiera acentuar un aspecto u otro. Como norma general, el rey mesopotámico:

(a) es miembro de una determinada dinastía –la única legítima–;
(b) ha sido elegido por los dioses, está dotado de excelentes cualidades corporales y anímicas, y es temido fuera y dentro de su país;
(c) tiene por misión mantener el esplendor del culto, el bienestar de su pueblo y el equilibrio social, y ganar guerras.

Este programa, común a todos los reyes de todas las épocas, queda perfectamente descrito en un himno que se dedicó a sí mismo el rey Lipit-Ištar, rey de Isin (*ca.* -1934-1924; Kraus, 1974: 250 s.) [↑ Texto 17].

Texto 17:

(I. Cualidades personales del rey:)

Yo soy el rey, el bien criado, de buena semilla por parte de madre, el hijo del divino Enlil.
Cual retoño de cedro que levanta orgulloso la cabeza,
soy un hombre de fuerza poderosa, de potencia invencible.
En mi juventud, me desperezo con poderío:
soy un león que a todos precede, no tengo rival;
soy un dragón que abre sus fauces, el terror del ejército (enemigo);

soy el águila *Imdugud*, que otea los montes;
un toro que manda la manada y al que nadie se le resiste;
un bisonte brillante, de ojos relucientes.
Llevo una barba de lapislázuli,
tengo buenos ojos, buena boca, sentidos lúcidos,
poseo la figura del un león salvaje, adornado de generosa belleza;
soy el adorno de todas las palabras (...)

(II. Rey por la gracia de dios:)

Soy el hijo amado del divino Enlil;
en su templo *Ki'ur* me entregó el cetro.
Soy la delicia de la divina Ninlil;
en su templo Gagiššu'a me fijó un buen destino (...).
Yo soy aquél a quien el divino Luna (Nanna) miró con cariño;
él me habló amistosamente en Ur (...).
Yo soy aquél a quien el divino Enki abrió el oído;
él me entregó la realeza en Eridu.
Yo soy el esposo querido [de la divina Inanna];
en la ciudad de Uruk hizo que yo, orgulloso, alzara al cielo mi cabeza (...)
Yo soy la joya del reino,
Lipit-Ištar, hijo del divino Enlil.

(III. Hacedor del bienestar común:)

Yo soy el que lleva el cayado de pastor, soy la vida del país de Súmer;
yo soy el labrador que amontona el grano,
el pastor que multiplica la grasa y la leche del rebaño,
que cría en las marismas pájaros y peces,
que llena de agua perenne las corrientes de los ríos,
que acrecienta los productos de la Gran Montaña.

(IV. Mantenedor piadoso del culto:)

Yo soy aquel a quien el divino Enlil donó la gran fuerza,
yo soy Lipit-Ištar, que en mi juventud le adoro.
Yo soy el que está siempre al servicio de los dioses,
el que cuida sin pausa del (templo) *Ekur*;
el rey que se acerca al sacrificio con un cabrito en el pecho,
que humilde se lleva (orando) la mano a la boca;
el rey que se presenta a la oración,
que le dice al divino Enlil palabras agradables,
que alegra a la divina Ninlil con su plegaria (...).

(V. Caudillo guerrero:)

Yo soy el que le proporciona a su ciudad seres vivos,
Lipit-Ištar, pastor de todos los pueblos.
Yo soy el rey que aplaca en la batalla sus ganas de luchar,
que no se quita nunca la coraza que se puso cuando niño,
que se ciñe la espada fulminante,

que brilla en la batalla como el rayo (...),
el héroe de brillante mirada que pelea gritando,
Lipit-Ištar, hijo del divino Enlil.

(VI. Juez:)

Yo soy quien llena los odres de agua fresca,
el que organiza las campañas, el auxilio del ejército;
rey hecho a medida del alto trono,
de entendimiento profundo, que pronuncia la palabra justa (...),
el que pone el derecho en las bocas de todos,
que sostiene a los justos por siempre,
que dicta en pleitos y juicios la sentencia justa,
que sabe mandar en todos los países extranjeros.
Yo he decidido que haya justicia en Súmer y en Akkad,
que el país prospere:
¿quién puede medirse con mi decisión?
Yo, Lipit-Ištar, he conducido a mi pueblo:
¿cuándo podrá ser anulada mi sentencia? (...)

(De un himno sumerio de Lipit-Ištar, época paleobabilónica, *ca.* -1934-1924; Falkenstein-Von Soden, 1953: 126-130; Römer, 1965: 29-38)

Aunque en Mesopotamia y en sus áreas de influencia no sea posible separar lo que hoy llamaríamos esfera política y esfera religiosa, la institución monárquica puede ser estudiada desde dos aspectos, que son dos vertientes de una misma entidad simbólica: el parámetro político, o reglas del ejercicio del poder, y el religioso, que le proporciona a aquél la infraestructura ideológica.

II.5.3. El parámetro político de la realeza

Un requisito esencial para el ejercicio del poder real es la autenticidad dinástica. En los casos, no raros, en que se accedía al poder por otros medios menos limpios, el golpista ponía todo su empeño en legitimar su posición, incluyéndose como último eslabón de un antiguo linaje mitificado –y por ello fuera de control– y deslegitimizando como advenediza a la familia del derrocado. El nombre del monarca solía incluir el de una serie de patronímicos (lo normal eran dos generaciones), pudiéndose ascender hasta un fundador histórico o mítico, según el esquema:

Rey	>	*Yo soy* NN_3	+ TÍTULOS,	hijo de *(mār)*	>
Padre	>	NN_2	+ TÍTULOS,	hijo de *(mār)*	>
Abuelo	>	NN_1	+ TÍTULOS,	hijo de *(mār)*	>
(↓)	>	(...)			
Fundador	>	*NN*	± TÍTULOS		

El problema de la sucesión, que no siempre siguió los cauces dinásticos, era de vital importancia ideológica. En circunstancias normales el heredero era normal-

mente el primogénito; ello comportaba graves tensiones entre él y sus hermanos menores, a menudo hijos de madres diferentes, apoyados cada uno de ellos por distintos «partidos» y grupos de presión. Los problemas sucesorios fueron muy frecuentes.

El ejercicio del poder político se define por las funciones:

(a) del *pater familias* y
(b) del «buen pastor».

Estas funciones, esencialmente tendentes a conservar el patrimonio social, se complementan con

(c) la voluntad de favorecer el progreso económico.

II.5.3.1. El rey patriarca

El rey es un patriarca, un *pater familias* cuya misión principal es regular las relaciones sociales y económicas en el seno de la comunidad, de modo que los miembros más fuertes no aplasten a los más débiles. El monarca ha de ser justo; de ahí el título regio «Rey de Justicia» [acadio: *šar mīšari(m)*]. El rey Hammurapi hizo escribir su «Código» en una estela para colocarla precisamente ante una estatua suya que era conocida por el nombre de «El Rey de Justicia» [↑ Texto 18].

Texto 18:

Los Grandes dioses me eligieron:
Yo soy el pastor salvífico, cuyo cayado es justo.
Mi sombra benéfica se ha extendido sobre mi ciudad;
en mi regazo he acogido a los habitantes de Súmer y Akkad:
ellos han prosperado bajo la guía de mi diosa patrona;
yo los guié;
en mi sabiduría, yo les di cobijo.
Para que no dañe el fuerte al débil;
para asegurarles sus derechos al huérfano y a la viuda (...),
para dotar de derechos al país,
para dictar sentencias referentes al país,
para asegurarles sus derechos a los que han sufrido daños,
he escrito mis valiosísimas palabras en una estela
y la he colocado delante de la estatua mía (que llaman) «el Rey de Justicia» (*šar mīšarim*).

(«Código de Hammurapi», Epílogo, XLVII, 42-78; Finet, 1973; Borger, 1985; Roth, 1995)

La voluntad justiciera del rey era la única garantía de lo que hoy llamaríamos derechos constitucionales de los súbditos. Las actuaciones concretas mediante las que se establecía el derecho cuando peligraba el equilibrio social eran siempre enérgicas e implacables; de ahí el título real de «implantador de la justicia» (*šākin mīšarim*).

II.5.3.2. El «Buen Pastor»

El rey es considerado en Mesopotamia un *pastor* (sipa; *rē'û*) desde la época protodinástica, y es un título regio normal desde la época babilónica antigua [↑ Texto 19].

Texto 19:

> El divino Marduk, el dios supremo de su país, dios creador de la sabiduría, me entregó a mí, Samsu-iluna, rey conforme a sus designios, el pastoreo de la totalidad de los países; me encargó solemnemente que hiciera descansar a su país en pastos verdes y que guiase a sus numerosos habitantes en el bienestar total *(in šulmim)* por siempre.
>
> (Inscripción en acadio del rey Samsu-iluna, *ca.* -1749-1712; Sollberger-Kupper, 1971: 220; Kraus, 1974: 252).

La comparación del pueblo con un rebaño conducido por su pastor es, evidentemente, toda una alegoría del poder absoluto. Sin embargo, los polos, rey y pueblo, forman una unidad social en la que ambos son imprescindibles: no hay rebaño sin pastor, ni pastor sin rebaño. El pueblo es la justificación última de la existencia del monarca, que a su vez, es el garante de la vida del pueblo en su triple función de *alimentador*, *mantenedor del orden* interno y *defensor* suyo contra las agresiones exteriores [↑ Textos 20 y 21]. En el plano de la teoría económica, la alegoría del buen pastor justifica el derecho del rey a enriquecerse: la opulencia y el poder son instrumentos de buen gobierno, virtudes de un monarca capaz de cuidar debidamente de su pueblo.

Texto 20:

> Yo, Hammurapi, rey perfecto; en relación con los «Cabezas Negras» (: la Humanidad) que me regaló el divino Enlil, y cuyo pastoreo me encargó el divino Marduk, no fui jamás negligente ni me crucé de brazos.
>
> («Código de Hammurapi», Epílogo, XLVII, 10-16; Finet, 1973; Borger, 1985; Roth, 1995)

Texto 21:

> Un pueblo sin rey (**lugal**) es como un ganado sin pastor (**sipa**).
>
> (Proverbio sumerio; Lambert, 1960: 229, 15 s.)

El rey pastor y el padre justiciero son sólo dos vertientes de una misma realidad; esta visión se expresa en títulos mixtos, como «pastor de justicia», o «pastor que ama la justicia».

II.5.3.3. El rey, garante del bienestar

A las dimensiones que tienen como finalidad conservar el equilibrio y bienestar sociales se añade, desde mediados del II milenio a.C., en épocas de acrecentada inestabilidad geo-política, la misión de hacer progresar el país. El rey es, además de pastor y patriarca justo, el «ensanchador del país» *(murappiš māti)*.

La connotación de este título es claramente belicista: el rey tiene la obligación de entrar en guerra con sus enemigos. Enemigo es todo aquel gobernante, vecino o lejano, que no acepte de grado o por la fuerza el vasallaje, es decir, que no contribuya con sus tributos y servicios al enriquecimiento del rey, y con ello, según los patrones ideológicos vigentes, de su pueblo. A la necesidad de defender las fronteras de los posibles ataques, que ya está implícita en la función del pastor, se añaden otros moti-

vos, en los que, como es norma, se entremezclan los intereses personales del rey, de sus familiares, de sus cortesanos, de su dios y de su pueblo. Estos nuevos motivos son:

(1) la necesidad de acceder gratis a nuevas fuentes de materias primas (por ejemplo, madera y minerales), y
(2) la posibilidad de sanear el erario mediante la consecución de botín (bienes muebles en forma de metales preciosos, metales duros, pedrería, tejidos, etcétera).

La política expansionista propia del imperio neoasirio del I milenio a.C. hizo un uso generoso de esta ideología [↑ VIII.1.1]; muy a menudo fue el dios nacional, Asur, quien tomó la iniciativa. Las raíces de esta ideología, sin embargo, se encuentran perfectamente desarrolladas en textos del III milenio a.C. [↑ Texto 22].

Texto 22:

> Sargón, el rey, ha orado piadosamente ante divino Dagán en Tuttul.
> Y él (: el dios) le ha dado el Mar Superior (: regiones del Levante mediterráneo, es decir) Mari, Yarmuti y Ebla incluidos el Bosque de los Cedros y los Montes de la Plata.
> (Inscripción de Sargón I, *ca.* -2334-2279; Gelb-Kienast, 1990: 166 s.)

II.5.4. El parámetro religioso de la realeza

Lo religioso estuvo siempre presente en el concepto mesopotámico de la monarquía, como en las demás esferas de la cultura: la realeza, según el comienzo de la «Lista Real sumeria» [↑ Texto 12], fue algo «que bajó del cielo»; ello no implica, sin embargo, una dimensión especialmente religiosa de la monarquía frente a otras instituciones culturales, ya que, en la perspectiva cultural mesopotámica, eran considerados «fuerzas o esencias divinas» o «sobrenaturales» (en sumerio: **me**) todos los arquetipos culturales básicos.

Es importante señalar que no existe nada parecido a un dogma de la realeza, a una teología del rey. La infraestructura religiosa de la monarquía fue muy variada aunque, por general, se manifestó siempre en una fraseología estereotipada. Los textos más explícitos sobre las dimensiones religiosas de la realeza mesopotámica provienen de los ambientes cultos (poesía cortesana) y protocolarios; por el contrario, los textos no literarios (por ejemplo las cartas y la documentación administrativa) suelen transmitir una imagen relativamente laica del rey.

Dos son las líneas ideológicas que alimentan la dimensión religiosa de las monarquías mesopotámicas; dos visiones que no se excluyen mutuamente, y que a menudo se combinan:

(a) el rey como «elegido por el dios», y
(b) el rey como «vicario del dios».

II.5.4.1. El rey santo, elegido por el dios

Todo rey mesopotámico legítimo lo es por una decisión de la divinidad que ha de ser aceptada por todos. No hay más legitimación ideológica del monarca que la voluntad del dios. El rey no se elige; al rey lo impone el dios.

En las épocas más antiguas, en el III milenio a.C. y a comienzos del II, el título real más frecuente para describir esta imposición divina fue el de «amado» [**ki-aga**$_2$; *narāmu(m)*] o «hijo» [**dumu**; *māru(m)*] de una determinada divinidad; más tarde, estas expresiones se democratizaron, y pasaron a ser dominio de la piedad popular general. La filiación divina no ha de entenderse en sentido ontológico: se trata de una alusión a la predilección que siente la divinidad por el monarca, que queda adoptado sin compartir por ello la naturaleza divina del adoptante. La alusión frecuente a la elección divina mediante la fórmula «elegido por la divinidad NN» tenía, aparte el significado religioso general, un sentido concreto, ya que la designación había sido prevista por las prácticas adivinatorias, anunciada por los oráculos, etc.

Durante el III milenio a.C., los reyes se definieron generalmente por su relación especial con una determinada divinidad; especialmente frecuente es la mención de la divinidad femenina sumeria Inanna (en los textos acadios, Ištar), diosa de la guerra y del amor.

Las raíces divinas de la función real hacen del rey una *persona santa;* esta santidad no es una cualidad abstracta, sino física, y se manifiesta –como en los dioses [↑ III.1.1]– mediante un «resplandor» terrible [**me-lam**$_2$; *melemmu(m)*] que envuelve a la figura del rey; una especie de claridad ambiental que ha pervivido en las representaciones paleocristianas y bizantinas de Cristo, en el halo de los reyes sasánidas y el *aura* de los textos latinos. El acceso al monarca estaba muy reglamentado y ritualizado para evitar que se le contagiara cualquier impureza; en Asiria, una habitación contigua al salón de trono estaba siempre preparada con todo lo necesario para que el rey pudiera realizar en todo momento sus abluciones [↑ VIII.1.1].

Por razones de protección, el rey iba siempre rodeado de un equipo de adivinos, exorcistas, magos y médicos. Los presagios malignos que afectaban a su persona eran desviados mediante complicados rituales destinados a frustrar la trayectoria del mal. Cuando el mal presagio parecía inevitable, se podía instalar en el trono a un «rey de repuesto» *(šar puhi)* que ejercía sus funciones durante cien días, mientras el rey auténtico permanecía escondido; al cabo de este tiempo, se le ejecutaba y enterraba con honores de rey, de modo que el presagio descansara una vez cumplido su objetivo, hecho lo cual el rey auténtico salía de su refugio y reanudaba sus funciones; tal parece que fue la costumbre al menos en la Asiria del I milenio a.C. (Oppenheim, 1977: 100) y perduró hasta los tiempos de Alejandro Magno [↑ IX.1.1].

Íntimamente relacionado con esta dimensión sagrada del rey se encuentra el problema de la *divinización ocasional* de algunos monarcas. El renacimiento sumerio de la dinastía III de Ur [↑ VI.2.2] acentuó decididamente el vocabulario religioso relativo a la monarquía, aunque a nosotros nos sea muy difícil precisar el alcance teológico o metafísico de esa tendencia. El rey Šulgi (*ca.* -2094-2047), segundo monarca de esta dinastía, y a partir de un determinada fecha, antepuso sistemáticamente a su nombre el signo [✳] («dios», sumerio: **dingir**), y se autotituló «dios del país» (sumerio: **dingir kalam-ma**); con ligeras variantes, el título fue usado por sus sucesores en el trono de Ur III y luego por Lipit-Ištar de Isin, en su intento de continuar la ideología de Ur. Con anterioridad, un título parecido, «dios de Akkad» (acadio: *il Akkade*), había sido aplicado ya en una ocasión por sus subordinados al rey Naram-Sin (*ca.* -2254-2218), de la dinastía acadia antigua [↑ VI.2.1]. En este

contexto ideológico general se incluye la edificación de templos dedicados al monarca (por ejemplo, el e_2-^{d}**Šulgi** «la *Casa* del dios Šulgi»), así como la celebración de festividades en su honor y el nombramiento de sacerdotes dedicados a la liturgia de su persona y de sus imágenes (Wilcke, 1974: 179 s.; Limet, 1975).

La divinización de los reyes de Ur III no se repitió en la historia mesopotámica, lo que invita a situar el dato en un contexto más político que teológico: estas tendencias fueron cristalizando poco a poco en una conceptualización meramente «sobrehumana» de la persona y la función del rey. En la misma documentación de la época de Šulgi e inmediatamente siguiente nos encontramos con expresiones y frases que relativizan el alcance de la divinización (Kraus, 1974: 247 ss.): el monarca es «como» un dios, es el dios «de los hombres» y «el más famoso de los humanos» [↑ Textos 23 y 24].

Texto 23:

Rey mío:
tu palabra es la palabra del divino An, que no se cambia; cuando decides el destino,
la decisión te la ponen en la mano como a un dios (...)
Tú eres el dios de los hombres desde Abajo hasta Arriba.

(De una carta de un ministro al rey Šulgi, Ur III, *ca.* -2094-2047;
Wilke, 1974: 179)

Texto 24:

Yo soy el dios de la humanidad (**dingir-nam-lu$_2$-ulu$_3$**),
el más famoso de entre los numerosos seres humanos.

(De un himno sumerio en honor del rey Lipit-Ištar, época paleobabilónica,
ca. -1934-1924; Römer, 1965: 55)

Para enjuiciar estos procesos de esporádica divinización del rey en Mesopotamia hay que rechazar los modelos interpretativos extraídos de otras culturas, como la egipcia. Básicamente, la *diferencia fundamental* entre la tendencia *humanizante* que la cultura mesopotámica tiene del rey y la concepción *divinizante* que Egipto tiene de sus faraones radica en el *carácter estrictamente político* y ocasional –no «ontológico» ni «teológico»– de esta divinización. Los escasos reyes que reclamaron la divinización no llegaron nunca a formar parte de las listas canónicas de dioses, ni fueron considerados miembros de derecho del panteón mesopotámico. La deificación ocasional de ciertos monarcas a finales del III milenio a.C. –como Šulgi– hay que entenderla desde la función misma del rey en cuanto fuente de prosperidad y bienestar: él es el *dios personal* [↑ III.2.1.1], es decir, el *genio* de su país (Jacobsen, 1957: 138). Además, estos procesos estaban avalados por la presencia en la literatura mesopotámica de héroes y reyes míticos «medio hombre medio dios», como Gilgameš, lo que hacía más fluctuantes las fronteras entre lo heroico, lo *sobrehumano* y lo propiamente divino.

A partir de la época paleobabilónica, el vocabulario religioso de la realeza se redujo a las esferas del protocolo real y de la poesía cortesana. Cuando se la menciona, la divinidad del rey es una mera ficción del ceremonial. Las variantes «dios

fiel de su país, Sol de su país», referidas ambas a Amar-Sin de Ur III, o «dios de reyes» (acadio: *ilu šarrī*), al rey Hammurapi de Babilonia, se explican desde el vocabulario meramente estatal, y no hay que forzar su vertiente teológica. En épocas tardías, el rey babilónico no entraba más que una vez al año en el *sanctasanctórum* del dios Marduk, y sólo tras haberse despojado de sus insignias reales.

II.5.4.2. El rey vicario del dios

Una dimensión especial de este parámetro religioso es el carácter de «vicario del dios»; se trata del título original de los primeros reyes asirios, y siguió siendo un título típicamente asirio (Larsen, 1974). El dios en cuestión era Asur, la divinidad patrona de la ciudad y reino homónimos: Asur *(Aššur)* era el dios, y Asur se llamaba así mismo la capital y sus territorios; Asur era el dios de Asur. Esta divinidad, íntimamente unida a los destinos de la capital, era el auténtico «rey de la ciudad» *(šar ālim)*. Así como los grandes soberanos distribuían o delegaban su poder a una serie de funcionarios (ensi$_2$; *iššiakum*), que luego tenían que responder personalmente ante ellos, del mismo modo el soberano asirio era un «lugarteniente» o «vicario» de Asur, su dios. Este título «vicario de Asur», en vigor desde comienzos del II milenio a.C. [↑ Texto 25], se concentra en las inscripciones reales y en los textos de carácter oficial; en su actividad política ordinaria, el rey asirio prefiere la denominación de «señor» [*bēlu(m)*] y, sobre todo, la de «inspector» [*waklu(m)*]. El título «rey de Asur» *(šar māt Aššur)* sólo se usó desde Asur-uballit I (-1363-1328), con prudencia y por motivos de prestigio frente a otros reyes, en especial los rivales babilonios.

> Texto 25:
>
> El dios Asur es el rey, Silulu es el «vicario» de Asur *(iššiak Aššur)*.
>
> (Sello real del rey Silulu, época paleoasiria, *ca.* -XX; Grayson, 1972: 5)

A la misma tradición ideológica, esta vez en Babilonia, pertenecen las alusiones genéricas a la «realeza» de un dios que le confía al rey la administración de los países y las gentes de su propiedad [↑ Textos 19 y 20]. Por lo general, en el sur la ideología del «rey vicario» permanece más bien en segundo plano, aunque se conocen los títulos híbridos asirio-babilónicos de «prefecto *(šaknu)* del divino Enlil» *(šakin ^{d}Enlil)*, en el II milenio a.C., y de «vicario *(iššakku)* de los dioses Šamaš y Marduk» en el I.

Los reyes mesopotámicos no fueron nunca sacerdotes en sentido estricto, ni siquiera los divinizados monarcas de Ur III; las técnicas rituales eran sumamente complejas y su conocimiento quedaba reservado a los funcionarios especialistas del culto. No obstante, el rey participaba activamente en determinadas ceremonias religiosas, comenzado como es lógico por el ritual de la coronación. Ciertos reyes asirios adoptaron también el título de «sacerdote» *(šangû)*, con lo que no se pretendía expresar otra cosa que su autoridad suprema sobre los templos y su empeño en cuidar del mantenimiento del culto y pagar a sus funcionarios.

II.6. LAS CULTURAS NO URBANAS

En Mesopotamia, la ciudad es sólo uno de los polos de la cultura. Desde los tiempos prehistóricos, y durante todos los períodos históricos hasta el más reciente

presente, los asentamientos (ciudades o pueblos) del Próximo Oriente han intercambiado experiencias culturales y sociales –de manera más o menos pacífica– con sectores de población reacios a integrarse en los esquemas urbanos.

II.6.1. Los grupos sociales marginales en las fuentes documentales

Por lo que respecta a la antigüedad siro-mesopotámica, tenemos conocimiento de ellos sólo por las fuentes escritas, ya que su modo de vida dejó escasas o nulas huellas arqueológicas. Estas fuentes, que provienen en su totalidad de medios urbanos, están redactadas desde una óptica distorsionada. Además, las fuentes escritas relativas a los grupos marginales son siempre de tipo ocasional, ya que sólo los mencionan cuando entran en contacto con la administración urbana. Téngase en cuenta que, por lo general, sólo son noticia los encuentros conflictivos entre la ciudad y las bandas que habitan fuera de sus muros, silenciándose el contacto continuo y pacífico que debió de constituir la regla. Al enjuiciar las variantes no urbanas de la cultura mesopotámica no hay que olvidar, por tanto, que la documentación escrita proviene exclusivamente del ámbito estatal, es decir, de las oligarquías urbanas.

No existe una denominación sumeria o acadia que corresponda a nuestro término «nómada», lo que indica que no constituían una entidad conceptualmente diferenciable de los «sedentarios», para los que tampoco hay nombre. Para referirse a los sectores no urbanos, los documentos cuneiformes adoptan varias soluciones:

- uso de perífrasis descriptivas: el nómada es un «habitante de tiendas» *(āšib kultāri)* o «habitante de la estepa» *(āšib namê), contrapuesto al* «habitante de la ciudad» [*(w)āšib āli(m)*];
- uso de gentilicios formados a partir de los hábitats de tales grupos, como:
  - «amorreos», u «occidentales» *(amurrû)*,
  - «haneos», del país de *Hanâ*,
  - «sureños» (*bīnī yamīnâ* «benjaminitas», literalmente «hijos de la derecha»),
  - «norteños» (*bīnī sim'alâ*, literalmente «hijos de la izquierda»).

Con frecuencia, todas las denominaciones tribales o geográficas significaban simplemente, y por extensión, «nómada». En su inmensa mayoría hablaban los mismos dialectos semíticos que las poblaciones urbanas.

El contacto de los sectores no urbanos con los habitantes de las ciudades fue continuo; tres son, sin embargo, los sectores que más huella dejaron en la historia y la cultura mesopotámica:

(a) los «amorreos»,
(b) los «arameos», y
(c) los *habirū*.

II.6.1.1. Los amorreos

Los *amorreos* eran sectores de población provenientes predominantemente de las estepas sirias de la margen derecha del Éufrates; por tanto, del oeste, vistos desde la perspectiva mesopotámica: de ahí la denominación acadia de *amurrû*, «occidentales», literalmente gente que proviene «de la zona del «Amargo» (: mar

Mediterráneo; Durand, 1993: 46). La denominación de estos grupos en sumerio fue **mar-tu** (Edzard, 1987: 434).

Los amorreos aparecen esporádicamente mencionados durante la dinastía de Akkad [↑ VI.2.1], en el último tercio del III milenio a.C., y su presencia se intensifica en las fuentes mesopotámicas precisamente durante el apogeo centralista de la dinastía III de Ur [↑ VI.2.2]. Tras la disolución de Ur III, en cuyo proceso tomaron parte activa [↑ VI.2.3], los amorreos accedieron al poder en diversos lugares, entre otros, Asiria, Babilonia y las principales ciudades estado sirias, en especial en Mari (Kupper, 1957), a orillas del Éufrates. La mezcla cultural de los nuevos elementos amorreos y las viejas estructuras mesopotámicas encontró expresión literaria en diversas composiciones poéticas, siendo la más famosa el llamado «Mito de Martu» (Edzard, 1987: 435). Los amorreos constituyen uno de los datos más importantes de la historia del Próximo Oriente antiguo; son el factor determinante del tránsito de la I fase cultural mesopotámica I a la II y el motor de lo que hemos llamado *Época paleosemítica* [↑ I.2.3; VI.2.3].

II.6.1.2. Los arameos

Constituyen otra ola que se hace presente en Mesopotamia mil años más tarde que la amorrea, es decir desde finales del II milenio a.C., para intensificar su presencia en la primera mitad del I milenio y dominar totalmente en el ámbito lingüístico en su segunda mitad. Los primeros testimonios cuneiformes que los mencionan son de época asiria media (Tiglat-piléser I, *ca.* -1114-1076), con el nombre de *ahlamū*.

Su hábitat de origen era, de nuevo, la zona esteparia siria y árabe septentrional, donde se dedicaban a la ganadería trashumante. Los conflictos bélicos entre los clanes arameos y los reyes neoasirios ocupan buena parte de los anales regios; el enfrentamiento desembocó en la creación de pequeños estados arameos independientes que prosperaron en el norte de Siria y sur de Anatolia, aprovechando el hueco dejado primero por el descalabro del Imperio hitita, y luego por el del Imperio neoasirio [↑ VIII.1.1]. En Babilonia, uno de los clanes arameos más agresivos fue el de los *caldeos*, asentados en las zonas marginales de las marismas del sur y en las estepas al este de la desembocadura del sistema fluvial Éufrates-Tigris. Uno de sus jeques, Marduk-apla-iddina II (el bíblico Merodac-Baladán), en pugna continua con los asirios, accedió ya al trono babilónico en dos ocasiones (-721, -710, y nueve meses del -703). Nabopalasar fundó la última dinastía semítica de Babilonia, la Dinastía caldea o neobabilónica, en -625 [↑ VIII.1.2.2].

La presión aramea condicionó todo el I milenio a.C. El arameo suplantó al acadio como lengua viva desde el s. -VIII, extendiéndose por toda la Mesopotamia superior y central; la política de deportaciones masivas llevada a cabo por Asiria fue uno de los factores que contribuyó a su difusión. Babilonia terminó de arameizarse ya antes de la Dinastía caldea; en la época persa, el arameo se convirtió en la lengua oficial.

II.6.1.3. Los **habirū**

A diferencia de los amorreos y los arameos, culturalmente identificables por su aportación lingüística y su papel motor en la historia del Próximo Oriente antiguo

durante el II y I milenios, los *habirū* –literalmente «los que han cruzado (la frontera)» o se «han escapado» (del verbo semita *ʿabāru* «pasar la frontera»)– están descritos en las fuentes mesopotámicas y egipcias como meras bandas de salteadores, vagabundos y pastores que operan por doquier pero que concentran su actividad en el ámbito sirio del II milenio (Bottéro, 1975).

Un *habiru* no nace: se hace. La interacción entre la ciudad y los sectores no urbanos no fue nunca de dirección única; la presión de la estepa sobre la ciudad se vio siempre contrarrestada por diferentes procesos, ciertamente de menor cuantía, de emigración urbana. La ciudad –el estado– ejercía una continua presión sobre sus habitantes, muy desigualmente repartida. Mientras los altos funcionarios y rentistas extraían de la vida ciudadana todas sus ventajas y no podían vivir ni prosperar fuera de sus muros, los miembros más débiles de la pirámide social corrían a menudo, sobre todo en tiempos de crisis económica por causas naturales –sequía, pestes, inundaciones– o bélicas, el riesgo de ser aplastados por las malas condiciones de subsistencia (higiene y vivienda) y las dificultades económicas (endeudamiento). Una parte de estas capas inferiores se podía reciclar en el seno de la ciudad, recurriendo, por ejemplo, a la mendicidad o a la prostitución; los alrededores de los templos mesopotámicos parecen haber sido siempre, como en otras culturas, un polo de atracción de grupos marginales. Otros elementos, criminalizados por sus conducta asocial o el incumplimiento de sus obligaciones (impago de deudas o negación a la prestación de los servicios obligatorios), se consideraban excluidos de la vida ciudadana y huían de ella (Liverani, 1965).

Estos individuos podían optar por agruparse entre ellos, formando bandas de salteadores, o por unirse a grupos socio-económicos relativamente independientes de las estructuras estatales, por ejemplo, a los pastores seminómadas. Para los estamentos dirigentes y las oligarquías urbanas, las diferencias entre los clanes de pastores y las bandas de forajidos no siempre estuvieron claras.

Las bandas de *habirū* no desarrollaron de por sí lengua ni cultura propias; en lo esencial parecen haberse reclutado a partir de esos elementos desarraigados. Las cartas acadias de Tall Al-Amarna, de época de Amenofis III y Amenofis IV, nos los presentan atacando las caravanas y ciudades siro-palestinas sometidas al Faraón [↑ VII.3.2]. Otras fuentes sirias, también del II milenio a.C., nos informan de que ciertas bandas de *habirū* disponían de suficiente infraestructura como para dar cobijo a reyes destronados e intervenir en política internacional. Estos sectores, además, eran apreciados por los monarcas de las ciudades estado sirias como cantera de mercenarios con los que nutrían su guardia personal: una especie de legión extranjera.

El apelativo sirvió siempre para descalificar a los adversarios políticos y, en general, a quienes se oponían a los poderes establecidos. Es posible que algunos clanes protoisraelitas estuvieran relacionados con bandas de *habirū* [↑ VIII.2.2.1].

II.6.2. Constantes de la cultura no urbana: el nomadismo y el seminomadismo

El término *nómada* hay que emplearlo en un sentido restringido, que no tiene nada que ver con el beduino de las épocas recientes. Los beduinos basan su existencia en el camello, que les permite un nomadismo de larga distancia; muy al contrario de los pastores del Oriente Antiguo, que vivían de la cría de ganado menor y

de asnos. Este tipo de ganado, a diferencia del camello, necesita pastar diariamente y disponer de agua en cantidades suficientes, lo que limita sus movimientos; los pastores suelen recorrer sectores bien conocidos, donde saben que pueden alimentar y dar de beber al ganado. Estos territorios no son estériles; constituyen la estepa siria, situada entre las isoyetas de 100 y 200 mm anuales, que produce pastos suficientes, e incluso abundantes, entre enero y marzo.

El nomadismo del Próximo Oriente antiguo se define como *nomadismo de enclaves:* los pastos, hábitat natural de los nómadas, no constituyen un ámbito que envuelve las ciudades, como en el Asia central o Arabia, sino, por el contrario, grandes bloques de estepa semiárida rodeados de cultura urbana (Rowton, 1973, 1974). En el interior de estos vastos enclaves, los pastores habitaban en campamentos semipermanentes, alternando su ubicación entre los pastos de verano y de invierno. Cuando el verano desecaba los «pastos» *(nawû)*, las «bandas» *(nawû)* de pastores descendían hacia los valles con su «ganado» *(nawû)*; se trataba, por ello, más que de *nomadismo*, de ciclos de trashumancia relativamente regulares. Nótese que la palabra amorrea *nawû* designa tanto los pastos propios de la tribu como la tribu misma y sus bienes. A falta de mejor término, suele hablarse de *seminomadismo*; cuando aquí se hable de nómadas, se tomará el término en el sentido restringido ya indicado.

A diferencia de la Siria interior y las regiones anatólicas de secanos, la densidad y magnitud de los asentamientos urbanos y la intensa actividad agrícola del sur mesopotámico no dejaban espacios libres al merodeo, de modo que, en Babilonia, los contactos con los nómadas fueron sólo o esporádicos o muy conflictivos. En las cuencas medias del Tigris y sobre todo del Éufrates, la población estaba más dispersa, y los valles cultivados –por ejemplo en torno a Mari–, bien delimitados, limitaban con vastas zonas esteparias, en las se movían a sus anchas confederaciones y bandas de pastores lo suficientemente numerosas y fuertes como para influir en los ritmos económicos y políticos de las poblaciones urbanas.

Por lo general, ambos sectores coexistieron en un clima de mutuo desprecio. Los testimonios literarios producidos por el sector urbano desde la época de Ur III (Buccellati, 1966: 330 s.; Edzard, 1985a: 438 s.) nos describen a los seminómadas como seres desarraigados:

> (...) habitantes de tiendas (expuestas) al viento y la lluvia...
> (... gente) que no sabe qué es la ciudad...
> (... gente) que no sabe qué es una casa...

que viven en las montañas –el mundo salvaje–:

> (... gente) torpe que vive en el monte;
> (... gente) que busca trufas al pie de la montaña

y están sin civilizar:

> (... gente) que no sabe doblar la rodilla
> (... gente) que no conoce la cebada
> (... gente) que se come la carne cruda
> (... gente) que no la entierran cuando muere

En la cotidianidad socio-económica, este desprecio por las condiciones de vida del otro no excluía, sin embargo, el intercambio de productos. La vida de las ciudades mesopotámicas dependía en gran manera de los grandes rebaños que le proporcionaban la lana con que pagar a los empleados del templo y del palacio, y con la que se tejían los productos destinados a la exportación; aunque estos rebaños estaban sometidos a la autoridad central, muchas cabezas provenían de rebaños nómadas, que criaban mejores razas y producían lanas especiales de mejor calidad (Kupper, 1957: 43). Los campesinos dependían también de los nómadas que les suministraban los asnos «del interior del país», imprescindibles para el transporte caravanero y los pequeños trabajos de las huertas [↑ Texto 26]; en los textos de Mari se habla en una ocasión de «3.000 asnos de nómadas haneos», alquilados al parecer como bestias de transporte (Finet, 1966: 24). Los pastores ofrecían además productos lácteos, objetos de bisutería, esterillas y armas blancas típicas; las poblaciones urbanas suministraban a los jeques nómadas bienes de equipo (metales) y artículos de lujo.

Texto 26:

Vente y compra asnos. Los asnos acaban de llegar del interior del país y están en Biza. Vente y compra antes de que los vendan.

(De una carta paleobabilónica; Frankena, 1966: 114 s.)

Ovejas y asnos, cuando no otros intereses, creaban los vínculos más elementales entre los nómadas y los sedentarios. Además, el análisis detallado de las fuentes demuestra que, en el Próximo Oriente antiguo, no existieron nunca clanes puramente nómadas. Debido a la tipología del nomadismo de enclaves, siempre hubo sectores que cultivaban pequeñas parcelas cuando las condiciones lo permitían, o que ejercían una especie de protectorado sobre los campesinos pobres de las zonas urbanas marginales, aprovechándose de sus recursos sin participar directamente en la producción. Tenemos constancia de que ciertos clanes, según los textos de Mari, eran en parte sedentarios y en parte nómadas.

II.6.3. Conflictos con el medio urbano

La actitud inconformista o directamente conflictiva de las bandas de pastores *frente al poder urbano fue causa de numerosas confrontaciones. Las tensiones entre* los funcionarios y terratenientes urbanos y campesinos o pescadores, por una parte, y las bandas de pastores, por otra, eran previsibles y fueron frecuentes. Las algaradas entre unos y otros no siempre se resolvieron a beneficio de las poblaciones urbanas, sobre todo de los núcleos de población pequeños.

Durante la época paleobabilónica, la presencia de nómadas está particularmente bien documentada en los archivos palaciegos de la ciudad de Mari (*ca.* -1800), situada en la cuenca media del Éufrates y cuyos monarcas eran así mismo de extracción amorrea, por línea autóctona o por línea asiria. Según los textos, las bandas habían alcanzado la cohesión suficiente como para dotarse de «reyes». No todo fueron conflictos; ciertos clanes comenzaban a asentarse definitivamente y algunas tribus surtían de tropas al soberano de la ciudad. Otros clanes eran más agresivos, como los llamados «sureños» o «benjaminitas» *(bīnī yamīnâ)*, denuncia-

dos ante el rey por cometer atracos individuales y asaltar pueblos, por concentrarse con fines amenazadores o por preparar una insurrección general. Los nombres de año [↑ I.2.3.1] de los reyes de Ur III y de la ciudad de Mari contienen abundantes referencias a la represión de estas bandas [↑ Textos 27 y 28].

Texto 27:

Año: a Ibbi-Sin, rey de Ur, se le sometieron los amorreos –un tifón–, que jamás supieron qué era una ciudad.

(De la lista de años del rey Ibbi-Sin, Ur III, *ca.* -2028-2004; Edzard, 1957: 33)

Texto 28:

Año en el que Yahdu-Lim fue a Hen y se hizo con los campamentos de los benjaminitas (...)

Año en el que Zimri-Lim venció a los benjaminitas en Sagaratum y les mató los reyes (lugal).

Año siguiente (al año en que) Zimri-Lim venció a los benjaminitas.

(...)

(De las listas de años del reino de Mari, época paleobabilónica; Dossin, 1950: 52, 55)

No fueron raras, sin embargo, las auténticas invasiones, que llevaron a la ocupación de ciudades de cierta entidad y de las regiones situadas en el corazón de Babilonia, entre el Éufrates y el Tigris –teóricamente a salvo de nómadas–, llegando incluso a cruzar este último. Textos de Ur III nos hablan de la construcción de una muralla de contención de unos 280 km, destinada, entre otras cosas, a impedir las incursiones de los nómadas y pueblos montañeses.

II.6.4. Procesos de sedentarización y urbanización de los nómadas

Pese al rechazo inicial, los núcleos urbanos ejercieron siempre una fuerte atracción sobre las bandas seminómadas. Ello se tradujo en continuos procesos de infiltración de familias aisladas o grupos de mayor entidad, procedentes del ámbito estepario; procesos que, a la larga o la corta, terminaron urbanizándolos.

En los textos no se mencionan los procesos de sedentarización en sí mismos, aunque se detectan claramente algunos síntomas. La integración de grupos pequeños fue algo ocasional, y estaba motivada casi siempre por épocas de penuria y hambrunas aprovechadas por la administración central, que apreciaba ciertas virtudes nómadas, para forzar o favorecer la integración; así, Šamši-Adad I de Asiria (*ca.* -1813-1781) le pidió en cierta ocasión a su hijo, al que había instalado violentamente en el trono de Mari, que le enviase seminómadas haneos a la capital, Asur, para su servicio personal [↑ Texto 29].

Texto 29:

Además: de entre los haneos que estás censando, toma una tropa de 400 que sean aptos para estar en la puerta de mi palacio. De estos hombres, que 200 –un destacamento– sean hijos de buena familia, y 200 –otro destacamento– que sean gente pobre, en situación difícil.

La tropa de pobres, ya me cuidaré yo mismo de que, en el palacio, estén bien mantenidos; los hijos de buena familia, que se los mantenga (con medios provenientes) de las casas de sus padres. ¡Y censa a los haneos deprisa!

(Carta de Šamši-Adad I de Asiria a su hijo Yašmah-Addu, rey de Mari; época paleobabilónica; Archives royales de Mari II, 1:10-24)

La sedentarización –más o menos traumática– fue un aspecto normal del nomadismo, y hacia ella tendieron tanto el nómada pobre como el rico: el rico porque sus rebaños eran demasiado grandes para la porción de estepa que le concedían los pactos ancestrales y los derechos adquiridos; el pobre porque sus pocas ovejas no le permitían alimentar a su familia.

Varios son los factores estructurales que favorecían la transformación a gran escala de los nómadas en sedentarios urbanos. En primer lugar, pese a todas las diferencias, los mecanismos de gobierno entre un sector y otro eran análogos: rey y jeque compartían la misma ideología absolutista patriarcal basada en la figura del «buen pastor», y en los dos ámbitos actuaban con mayor o menor regularidad las asambleas de notables, hombres libres y ancianos. Además, en muchos casos, sobre todo a partir de la dinastía de Akkad [↑ VI.2.1], los mismos soberanos de las ciudades estado sirias o de los estados mesopotámicos babilónicos y asirios eran también de vieja extracción amorrea. A ello hay que añadir la importancia de las actividades económicas comunes, como la ganadería ovina y la cría y el mercado de bestias de labor, en especial asnos.

De hecho, la historia de Mesopotamia está marcada profundamente por las actividades de estos grupos. Incidieron de modo decisivo en las estructuras económicas y políticas, favoreciendo el desarrollo de estructuras clánicas y reforzando los vínculos familiares, a la vez que condicionaron de modo poderoso la evolución lingüística y los sistemas simbólicos generales, especialmente en lo religioso. En el aspecto jurídico, la sedentarización reavivó usos como la venganza, el castigo corporal, el derecho de asilo y la hospitalidad.

La descripción y la valoración de la incidencia de estas bandas es esencial para comprender la historia y la cultura mesopotámicas. Sus momentos de máxima presión marcan el ritmo de los períodos históricos mesopotámicos, como ocurrió a propósito de las olas *amorrea* y *aramea*. La tercera ola, la *árabe*, cae ya fuera de nuestro marco cronológico, aunque las fuentes asirias los mencionaban ya en el s. -IX, y lucharon contra los asirios en tiempos de Senaquerib (-704-681).

II.7. ESTRUCTURAS FAMILIARES EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

El término «familia» no tiene una correspondencia exacta en las lenguas de tradición cuneiforme (Kraus, 1973: 48; Gelb, 1979: 2, 91). En sumerio y acadio, los vocablos traducibles por familia denotan los siguientes aspectos:

– físicos:

«casa» sumerio: **e_2**
acadio: *bītu(m)*
[de donde las perífrasis «casa permanente», **e_2-gal_2-la**, *bīt bašû;* o «casa de los descendientes» (en realidad, «casa de fruto de las entrañas») **e_2-$ša_3$-gal_2-la**, *bīt ṣīt libbi*]

«nido» sumerio: **gud_3**
acadio: *ginnu (m)*

– sociales:

«parentela» sumerio: **im-ri-a**
acadio: *kimtu(m)*

«pueblo» sumerio: **uku_3**
acadio: *nišūtu(m)*, *illatu*

– biológicos:

«manada» acadio: *ummatu(m)*
«rama» acadio: *kisittu(m)*
«carne y sangre» sumerio: **su-sa**
acadio: *šīru(m) u damu(m)*
«semilla» sumerio: **numun**
acadio: *ṣēru(m)*

Como se puede comprobar, se trata de metonimias que abarcan un ámbito social más amplio que el de la familia moderna entendida como *comunidad conyugal:* la «casa» de alguien puede albergar varias *familias;* así mismo, los términos «parentela» o «grupo» son más extensos que el llamado núcleo familiar.

Conviene distinguir, por ello, en la escala microsociológica, entre *linaje* y *núcleo familiar*. Aquél comprendía a todos los individuos unidos –real o imaginariamente– por vínculos de sangre y que estaban en contacto habitual con una persona –el patriarca– aunque no vivieran con él: es lo que suele denominarse *familia extendida* o *macrofamilia;* más arriba se indicó ya que el templo y el palacio se consideran macrofamilias a todos lo efectos estructurales [↑ II.3.3]. Un núcleo familiar, por el contrario, era el constituido por el padre, o cabeza de familia, su esposa –dos esposas en casos excepcionales– y los hijos, naturales o adoptados; se le suele denominar también comunidad conyugal o *familia simple*. Los miembros de estos núcleos tenían un domicilio común. Cuando por causas excepcionales dos núcleos familiares cohabitaban bajo un mismo techo, se daba lo que podríamos denominar *familia múltiple:* admitía dos variantes: la del hijo que se quedaba a vivir en casa de su padre tras contraer matrimonio, y llamaremos familia múltiple *genealógica,* también denominada *familia troncal,* y la de dos o más hermanos que compartían casa y hacienda, llamada familia múltiple *fraterna* o familia *extensa patrilocal* (Lasslet, 1972: 29 s.; Gelb, 1979: 56; Postgate, 1994: 88).

En la escala macrosociológica nos encontramos con entidades superiores a la macrofamilia, tales cono el *clan* o agrupación de linajes o macrofamilias, y la *tribu* o asociación de clanes. Estas entidades no siempre se detectan con claridad en la documentación, ni se diferencian claramente entre sí. Por lo que a los clanes se

refiere, éstos suelen aglutinarse recurriendo al parentesco mítico con un determinado animal (búfalo, escorpión, pez, etc.), su tótem; por eso se supone que ciertas agrupaciones que hacían uso de emblemas totémicos (sumerio **šu-nir**; Jacobsen, 1957: 120 s.) tuvieran una organización clánica [↑ Tabla 6]. La estructura tribal está bien atestiguada entre los nómadas amorreos de los textos de Mari (siglos -XIX / XVIII); también en Babilonia, desde el s. -XV. Las unidades macrosociológicas –clan y tribu– son irreconciliables con una estructura estatal fuerte, de modo que tienden a hacerse más efectivas en los ambientes nómadas autóctonos o cuando se relaja la presión ejercida por el estado urbano centralista.

Para adecuar la terminología a nuestros hábitos lingüísticos, el vocablo *familia* se empleará en lo sucesivo referido al núcleo familiar, diferenciándolo en lo posible de los de *macrofamilia* o familia extensa.

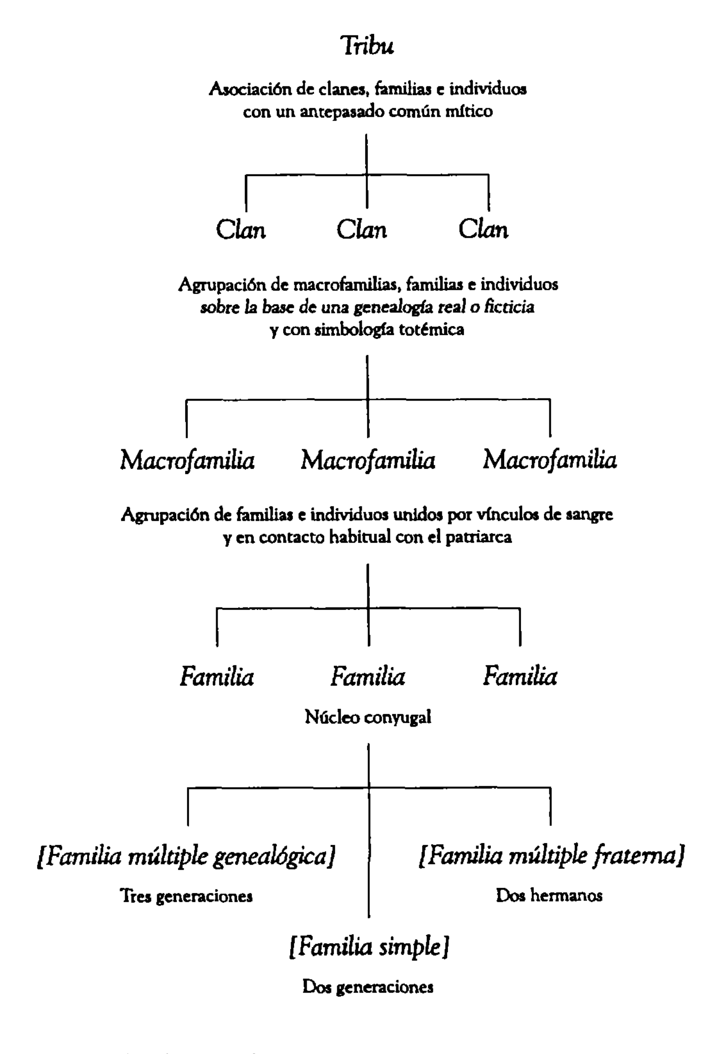


Tabla 6. Agrupaciones familiares en la antigua Mesopotamia

II.7.1. Estructura interna de la familia

El núcleo familiar constituía la unidad mínima de cohesión social en el Próximo Oriente antiguo. Las fuentes cuneiformes son muy parcas en lo que respecta a la familia, su función en el marco social, su tamaño y la edad de los miembros. Algunos de estos datos pueden completarse a partir de la evaluación antropológica de los restos arqueológicos.

El matrimonio solía celebrarse de forma más o menos pública y festiva, y sobre una base contractual, al menos implícitamente. Por regla general, se entregaba durante un banquete al padre o padrino de la novia una cantidad, previamente estipulada entre las partes, a modo de «dote» *[terhatu(m), esertu]*. Pasado un tiempo, la desposada era conducida a la casa del esposo, con lo que se fundaba una nueva familia; la esposa pasaba a formar parte de la macrofamilia del marido. La desposada, según la legislación asiria (Lipin, 1961), no fue nunca un sujeto jurídico, sino objeto de compraventa o intercambio en el seno de la economía familiar.

II.7.1.1. El padre

Según el derecho consuetudinario, el padre tenía en sus manos el poder absoluto –de vida y muerte– sobre todos los miembros de la familia. De acuerdo con la estructura patriarcal, su autoridad era absoluta sobre su mujer, sus hijos y nueras y las hijas solteras o viudas. Las esposas de los hijos estaban de este modo sujetas a una doble autoridad: la de sus maridos y la del suegro. Los nietos habidos de los hijos le estaban igualmente sujetos; no así los hijos de las hijas casadas, que pasaban, como sus madres, a la autoridad de sus respectivos suegros. En virtud de esa autoridad, el cabeza de familia podía condenar y ejecutar a su esposa si la sorprendía cometiendo adulterio, o venderla a ella y los hijos para saldar deudas. Las leyes intentaron –sin mucho éxito– poner coto al ejercicio absoluto de la autoridad paterna.

El padre era la única persona jurídicamente completa de la familia; en circunstancias normales, hasta los hijos casados, que ya tenían responsabilidades familiares propias, dependían en cierto modo de la autoridad de su padre. En el derecho asirio, él era el único que podía comprar y vender, y lo que compraba algún otro miembro de la familia pasaba a ser propiedad suya.

Si se producía una ausencia involuntaria del padre –por ejemplo en caso de cautividad–, se preveían diversas medidas para impedir la disolución de la unidad familiar. En el derecho babilónico, la esposa debía esperarlo mientras dispusiera de medios económicos; si se agotaban, podría volver a casarse, pero mantenía el derecho a volver con el marido desaparecido si éste retornaba a casa. Según el derecho asirio, la mujer debía esperar al marido cinco años; transcurrido este tiempo, podía volver a casarse, a no ser que tuviera hijos que la mantuvieran; el marido que volvía a casa tras cinco años de ausencia no podía reclamar para sí a su antigua mujer si no habían tenido hijos.

En caso de defunción del cabeza de familia, entraban en acción ciertos mecanismos de derecho consuetudinario. Uno de ellos era el *levirato*, mencionado por los textos legales y jurídicos desde la segunda mitad del II milenio a.C. (Skaist, 1983). Según esta costumbre, una viuda sin hijos quedaba integrada en la macrofamilia de su marido, y cohabitaba con un hermano de éste o, en su defecto, con el padre; los

hijos habidos de esta relación podían considerarse hijos del difunto a todos los efectos jurídicos. Esta costumbre, bien descrita en las leyes asirias medias, fue recogida así mismo por la legislación bíblica (*Deuteronomio*, 25: 5-10).

II.7.1.2. La madre

El cabeza de familia solía tener una sola esposa, la «esposa elegida» [*aššatu(m) hīrtu(m)*]. Sin embargo, si ésta enfermaba o era estéril, podía tomar otra a modo de «suplente» [*šanītu(m)*] de la esposa principal, y con rango inferior a ella; esta posibilidad se podía impedir mediante contrato previo entre los cónyuges. El cabeza de familia podía tomar una esclava como concubina. Si la esclava le daba hijos, no podía ser vendida; al morir el padre, tanto la esclava concubina como los hijos habidos del cabeza de familia quedaban en libertad, aunque no quedaban equiparados a los hijos de la esposa a la hora de repartir la herencia.

La esposa que había tenido hijos no tenía por qué permitir a su lado a otra esposa, ni podía tampoco ser repudiada. Si era maltratada por su marido, podía pedir el divorcio y llevarse una cantidad equivalente a la dote pagada en su día. La mujer estéril podía ser repudiada en cualquier momento a voluntad del marido, con lo que terminaba su estado de casada, teniendo derecho a la devolución de la dote o, si ésta no se pagó, a cierta compensación económica.

II.7.1.3. Los hijos y las hijas

Los hijos varones eran los únicos herederos; no tenía por qué ser siempre el primogénito. Si los hijos habían muerto ya, heredaban los nietos; los hijos adoptivos gozaban de los mismos derechos que los biológicos, así como los hijos de madres diferentes. Cuando el padre casaba a un hijo, le entregaba la parte que le correspondía, de modo que éste pudiese atender a las necesidades de su nueva familia. Ello no obstante, en muchas ocasiones las labores agrícolas y actividades económicas de la familia extendida se sobreponían a la actividad estrictamente familiar, resultando a menudo imposible establecer una distinción entre los dos ámbitos.

El hijo podía ser expulsado también de la familia si maltrataba a sus progenitores; en este caso, quedaba automáticamente desheredado. Se trataba, sin embargo de casos extremos de violencia y desamparo de los mayores que requerían una decisión judicial; por regla general, un padre no podía desheredar a su arbitrio a un hijo y traspasar sus bienes a un extraño. La penalización por privar a un hijo de su herencia sin motivo podía consistir en la expropiación de todos sus bienes.

Las hijas vivían en casa de sus padres hasta que se casaban, pasando entonces a vivir con el marido, o en la macrofamilia del mismo, si éste se quedaba a vivir con sus padres. Existían excepciones legales; así, en ocasiones era el marido quien iba a vivir con sus suegros, bien sea por estipulación contractual o debido a otras causas, en especial, a la excesiva juventud de la novia. Las hijas repudiadas por sus maridos podían volver a casa de su padre.

II.7.1.4. Otros miembros de la familia

La familia incluía así mismo a los parientes próximos del marido que carecían de familia propia: madres viudas, hermanas solteras, hermanos menores, huérfanos.

Las familias pudientes acogían en su seno e integraban, en grados diversos, a los «próximos» (*tehhû*, «cliente») y a la servidumbre.

II.7.2. Función socio-económica de la familia

En las áreas del Próximo Oriente antiguo las funciones esenciales de la familia fueron:

(a) en el plano económico, garantizar los recursos suficientes para el mantenimiento de sus miembros (economía de subsistencia);
(b) en el plano biológico, asegurar la continuidad de la línea genealógica paterna;
(c) en el plano religioso, mantener el culto de los antepasados.

Todo ello derivaba de la función básica de la familia como núcleo del tejido urbano y del clan nómada.

Tanto las estructuras macrofamiliares como las familias simples poseían tierras de su propiedad. La actividad económica de las zonas urbanas estuvo dominada siempre por la familia simple, ya que la administración central, fuente principal de la documentación, prefería tratar con personas individuales que con colectivos –clanes y tribus– de difícil definición. Ello no obstante, las formaciones macrofamiliares tuvieron siempre parte activa en la economía, no siendo raras las compraventas de tierras efectuadas conjuntamente por grupos de propietarios emparentados entre sí, o por comunas familiares (Diakonoff, 1972: 44; 1985: 48; Postgate, 1994: 94). La tendencia a repartir las propiedades en partes iguales entre los herederos estuvo siempre contrarrestada por una tendencia contraria: fomentar la administración común de las tierras de una macrofamilia para evitar la fragmentación y el minifundio.

La supervivencia biológica no fue nunca fácil fuera del marco de la macrofamilia. Los documentos no ofrecen mucha información sobre individuos ajenos al contexto familiar, pero citan en diversas ocasiones al «*huérfano* y a la *viuda*» como ejemplos de personas necesitadas de una protección especial por parte del rey; según las fuentes, fue Uruinimgina (o «UruKAagina») de Lagaš (*ca.* -2350) el primer monarca que explicitó este deber real. El Próximo Oriente antiguo llamaba «viuda» (*almattu*) a la que había perdido al marido –por muerte o divorcio– y, además, carecía de hijos que la mantuvieran o suegros en cuya casa acogerse. En estos casos extremos, la mendicidad y la prostitución más o menos sagrada debieron de ser siempre las salidas más obvias de estas mujeres desarraigadas, y las puertas de las ciudades o las cercanías de los grandes templos y palacios constituirían su zona de trabajo. Los huérfanos –que incluían los hijos ilegítimos no reconocidos– no corrían mejor suerte; algunos fueron acogidos en los templos, lo que no los protegía de la explotación laboral y sexual.

Los *disminuidos físicos* se mencionan frecuentemente en documentos de la administración estatal o de los templos, donde ejecutaban funciones compatibles con su estado: cuidado de ganados, artesanía, contabilidad (escribas), etc. (Waetzoldt, 1996). Los afectados por disfunciones múltiples o graves no aparecen en la documentación; los inválidos adultos fueron atendidos sin duda por sus familiares.

II.8. BIBLIOGRAFÍA

El capítulo II de Oppenheim, 1977, es una excelente introducción al tema. Debe consultarse el capítulo VI de Von Soden, 1986, así como los capítulos VI, VII y XIII de Klíma, 1980. Sobre el orden social y económico es muy útil Postgate, 1992, parte II. Para el trabajo en el Próximo Oriente antiguo, véase Powell, 1987. Varios temas relativos a la familia, la ciudad, el templo y el palacio se tratan a fondo en Garelli, 1974; AA. VV., 1975; Lipiqski, 1979; véanse así mismo Klengel, 1972, 1976; Rowton, 1973, 1974 y 1976; Kupper, 1957, y Bottéro, 1975, sobre las tensiones entre la ciudad y los ambientes no urbanos. Para enfoques más personales pueden consultarse los trabajos clásicos de Diakonoff, 1972, sobre estamentos sociales; Jacobsen, 1957, sobre la democracia primitiva; Falkenstein, 1954, y Kraus, 1954, sobre el templo y su papel en la economía, y Wirth, 1975, sobre la ciudad y su entorno geo-ecológico. Sobre los estamentos sociales y las relaciones entre ellos, véanse Kraus, 1954 y 1984; Stol, 1997.



El subsistema cultural mitológico en la antigua Mesopotamia

El subsistema cultural *mitológico* tiene dos planos. El plano *religioso* abarca las estructuras conscientes de creencias y prácticas sociales en las que se expresa la actitud ante los dioses, lo sobrenatural o el misterio de la vida y la muerte. La íntima relación existente entre religión y magia, lo desconocido y lo impredecible, y el papel desempeñado en todo ello por los mecanismos de proyección invitan a distinguir otro plano, el *psicológico*, en el que se integran los sistemas de creencias inconscientes suprapersonales, y el correspondiente sistema inconsciente de valores.

III.I. RELIGIÓN

La historia de la religión en Mesopotamia es la historia misma de sus habitantes, de su reticulado social y de sus vicisitudes políticas. Como en todas las respuestas de tipo religioso, las expresiones son en gran manera producto de una experiencia más o menos intensa de lo metahumano en sus más diversas variantes; aquí hemos creído poder identificar tres vectores:

(a) lo *suprahumano* como permanente voluntad cosmológica e histórica: los dioses del panteón mesopotámico y sus adstratos;
(b) lo *ultrahumano* en cuanto futurible individual y social: el destino [**nam-tar**, *šīmtu(m)*], y
(c) lo *infrahumano:* la muerte y los muertos.

Tres son los temores que alimentan el subsistema mitológico del Próximo Oriente antiguo: el miedo a lo de arriba, el miedo a lo que viene, y el miedo a lo que fue (Sanmartín, 1993: 257).

III.I.I. El panteón babilónico

Los textos sumerios escriben la palabra dios con el signo logográfico AN [✱], que significa «cielo» y que, referido a la divinidad, o a una divinidad, se lee en sumerio **dingir**. Es muy difícil delimitar semánticamente el contenido general de la pala-

bra **dingir**, que los acadios tradujeron por *ilu(m)* «dios», ya que ni sumerios ni acadios dieron jamás una definición. El sistema gráfico cuneiforme anteponía este signo **AN**, en su significado de **dingir** «dios», a todos los nombres de dioses, y a los de los objetos o seres pertenecientes a la esfera divina; los filólogos lo llaman el *determinativo divino*.

La imaginería psicológica de tradición sumeria ve las propiedades más características de un dios en su capacidad de amedrentar mediante su sola y terrorífica presencia, sobre todo mediante una especie de irradiación potentemente luminosa, «resplandor» [**me-lam**$_2$, acadio *melemmu(m)*]. Se trataba de una realidad, no espiritual ni estética, sino física; una especie de máscara de luz de que se revestía lo santo: dioses y demonios, y, por extensión, templos y reyes.

Los dioses mesopotámicos eran seres personales, aunque en su mayor parte tuvieran su origen remoto en fuerzas y fenómenos de orden natural. Para salvar esta aparente contradicción, los sumerios les pusieron a sus numerosos dioses nombres en cuya composición entraban frecuentemente los elementos **en** «Señor» o **nin** «Señor» y «Señora» (luego sólo femenino: «Señora»): se originan así los nombres en aposición, como **En-ki(-e-ne)** «Señor-Tierra» o **Nin-ki(-e-ne)** «Señora-Tierra», o en genitivo, como **El-lil**$_2$**(-la**$_2$**)**, «Señor-del-Viento» y **En-ki(-a)**, «Señor-de-la-Tierra». Los pobladores de habla semítica recurrieron desde siempre a entidades astrales muy individualizadas y con rasgos muy acusados, como *Šamaš* «Sol», *Sîn* «Luna», o *Ištar* el planeta «Venus», o bien a seres numinosos de dimensiones muy personales, como el *ilu(m)* «(mi) dios».

En Mesopotamia, el mundo de los dioses lleva, en su concepción global, la huella de lo humano; en concreto, está calcado del orden estatal en sus diversos planos: el estado, la ciudad y la confederación interurbana. Las prácticas y creencias de esas gentes diseñaban una religión que no era sino la proyección en lo infinito de los perfiles más típicos de su propia sociedad. De ahí que podamos hablar de dos dimensiones complementarias, aunque en cierto modo opuestas, del fenómeno religioso tal y como nos lo describen los textos.

Tenemos, por una parte, a los dioses mayores, que son dioses patronos de ciudades concretas. Así, el An es el dios de Uruk, Enlil lo es de Nippur y Enki lo es de Eridu; la diosa madre es la reina de Keš bajo el nombre de Ninursanga, y en Lagaš bajo el de Baba, y la llamaban Nidaba en Umma. El dios lunar Nanna era patrón de Ur, y su hijo Utu, el dios solar, lo era de Larsa. La función de estos dioses es política, y está concebida según patrones cortesanos: un **dingir** importante se encuentra rodeado de otros **dingir** funcionarios, ayudantes, técnicos y peritos en artes y oficios diversos. Si el dios de la ciudad es la proyección infinitamente perfecta del jerarca de turno, éste es, a su vez, el representante infinitamente terreno del dios. El templo sumerio fue el lugar de encuentro entre ambos.

Por otra parte, si bien es cierto que el estado humano era uno de los modelos teológicos más productivos, no lo es menos que esta relación nunca borró las fronteras entre el sistema humano y su metasistema religioso. El **dingir** es algo fundamentalmente diferente de lo humano; es un personaje arbitrariamente poderoso del que el hombre depende en todo y absolutamente. En la base de esta percepción hay un profundo sentimiento de temor ante el poder caprichoso de los dioses. Este poder lo ejercen sobre todo de dos maneras: mediante su palabra, dotada de fuer-

za creadora, y mediante el «plan de vida» o proyecto de existencia (en sumerio, **nam-tar**) que su voluntad arbitraria destina inexorablemente a cada uno (Sanmartín, 1993: 266). Una de las funciones de la religión será, en las culturas mesopotámicas, introducir en este mundo de ilimitado miedo factores definitorios o descriptivos amortiguadores psicológicos que hagan tolerable el contacto, por otra parte inevitable, con el **dingir**.

El panteón es una reproducción de la organización estatal. Hay un rey, el dios An «Cielo», que gobierna sobre la asamblea divina [**unken**, *puhru(m)*]; ésta dispone de funcionarios encargados del buen desarrollo de las sesiones: hay, como en la corte, un «responsable de la Asamblea» (**kingal** o **gal-unken**, *rāb puhri*), ujieres y mensajeros (**sukkal**) y peritos jurídicos (**di-ku**$_5$, *dayyānu*). La misión primordial de esta asamblea divina es determinar el destino tanto de los dioses inferiores como de las gentes y las cosas. No todos los dioses asisten por derecho propio a las sesiones; hay clases. Los miembros numerarios de esta asamblea son los llamados «Grandes dioses» (**dingir gal-gal**, *ilānū rabûtum*).

Los nombres de las divinidades mesopotámicas nos han sido transmitidos por los documentos de las tradiciones sumeria y acadia; ello no significa, sin embargo, que podamos hablar de dioses sumerios o de dioses acadios. Como en los demás datos de la cultura mesopotámica, también los relativos a la religión y al panteón son ya desde los comienzos de la documentación escrita productos de la simbiosis sumero-semítica, en la que se habían integrado a su vez elementos más antiguos, del substrato neolítico.

La personalidad de cada una de estas divinidades es muy peculiar, y responde a la necesidad de poner a un dios al cargo de cada uno de los segmentos de la realidad empírica. No hay fragmento del mundo y de la historia que no esté bajo el dominio de un ser divino. De ahí que todo lo existente dependa de una constelación de voluntades suprahumanas, tanto en el espacio como en el tiempo. La constante cultural mesopotámica de no dejar huecos *profanos*, sectores libres *laicos*, no se debe a una opción metafísica o vagamente filosófica, sino a exigencias de seguridad: la realidad existente no se volverá en contra del hombre y de la sociedad mientras esté bajo el control de una serie de dioses, y mientras estos dioses sean propicios. Un dios es propicio si se ve reconocido y apreciado –cuidado– mediante ofrendas y sacrificios. El culto, los templos y los sacrificios son la única garantía de subsistencia de la sociedad. La religión mesopotámica en una religión concebida desde la sociedad y puesta al servicio de sus peculiares necesidades: es –en el sentido etimológico de su relación con el hábitat (griego *oĩkos* «casa»)– una religión *ecológica*.

Por ello, se observa en la religión mesopotámica una cierta tendencia a la especialización de las diversas divinidades. Esta especialización es, además, jerárquica, ya que unos sectores de la realidad son más importantes que otros. Los dioses más importantes del panteón mesopotámico se reparten entre ellos el control del mundo y de la historia; conviene notar que ciertas divinidades tienden a actuar sobre sectores cosmológicos (o naturales), mientras que otras prefieren influir directamente en el devenir histórico. Según ello, podría hablarse de

(a) dioses con preferencias cosmológicas –dioses del *mundo*–, y
(b) dioses con preferencias políticas –dioses de la *historia*–,

sin que ello implique una especialización absoluta en un sentido u otro: los dioses cosmológicos no pueden por menos que influir en la historia, ya que, para la cultura mesopotámica, mundo e historia son equivalentes, y lo mismo vale de los dioses políticos respecto al mundo físico.

III.1.1.1. Los dioses y el mundo

Los dioses *cosmológicos* más importantes se reparten los siguientes ámbitos:

- los *diversos espacios:*
  - lo de arriba: dios *An* (sumerio: ^{d}**an** «Cielo»),
  - el aire: dios *Enlil* (sumerio: ^{d}**en-lil**$_2$ «Señor-Aire»),
  - lo de abajo: dios *Enki* (sumerio: ^{d}**en-ki** «Señor-Tierra») o *Ea* (acadio: ^{d}*e*$_2$-*a*, del semítico *hayyā* «la Vida»),
  - el infierno: dios *Nergal;*
- los tres *astros:*
  - el dios *Luna* (sumerio: ^{d}**Nanna**, acadio: ^{d}*Sîn*),
  - el dios *Sol* (sumerio: ^{d}**Utu**, acadio: ^{d}*Šamaš*),
  - la diosa *Venus* (sumerio: ^{d}**Inanna**, acadio: ^{d}*Ištar*);
- los *factores climáticos:*
  - el dios *Tempestad* (sumerio: ^{d}**Iškur**, acadio: ^{d}*Adad*),
  - el dios del calor tórrido y la peste: *Erra;*
- las *diosas de la vegetación* («diosas madre»):
  diferentes nombres sumerios (^{d}**Nin-tu** «Señora que da a luz»; ^{d}**Nin-gal** «Gran Dama»; ^{d}**Nin-mah** «Excelsa Dama», etc.) o presumerios: *Mama.*

La lista podría alargarse con centenares de nombres de dioses menores, esposas, hijos y sirvientes de los Grandes dioses, genios, seres demoníacos, etc.

Una característica común a la mayoría de los dioses es su relación individual con el polo humano, al que toman, particularmente o en grupo, bajo su protección personal. Los dioses se convierten en dioses protectores de una persona, una macrofamilia, un país. El fenómeno está presente en ambas versiones –sumeria y acadia– de la cultura babilónica, sin que podamos trazar tampoco en este caso una línea de separación ideológica limpia entre ambas. El grado normal de esta protección es el patronato oficial y geográficamente limitado que las diferentes divinidades de los panteones locales ejercen sobre sus respectivos súbditos: Enlil en Nippur, Enki/Ea en Eridu, Nanna/Sîn en Ur, Inanna/Ištar en Uruk, etc. En estos casos la relación del dios con la localidad es definitoria de su misma personalidad: el mismo dios, el guerrero Ninurta (Sanmartín, 1993: 332), se llama «Ninurta, hijo de Enlil y dios de la guerra» en Nippur, pero cambia su nombre por el de «Ningirsu, hijo de Enlil y dios guerrero» en Lagaš. Junto a esta función protectora localizada, los grandes dioses extienden su acción al resto del país en cuanto miembros del panteón general babilónico.

III.1.1.2. Los dioses y la historia

A veces, sin embargo, la divinidad puede entrar en relación directa con un grupo social (una familia, una dinastía, una profesión) más que con un lugar o país; uno de los primeros ejemplos es la especial vinculación del dios Šulutula con la pri-

mera dinastía de Lagaš (entre -2450 y -2350). Los monarcas de la dinastía de Akkad se pusieron bajo la especial protección del dios Abā «el Padre». En la época paleobabilónica, Hammurapi y su dinastía se acogieron al patronato del dios solar Utu/Šamaš; su coetáneo paleoasirio Šamši-Adad I (-1814-1782) hizo lo mismo con el dios lunar Nanna/Sîn.

La dimensión política del dios protector de la dinastía y del estado es una versión macrosocial de la relación que se establece entre el clan familiar y su divinidad, tal y como se manifiesta en las fórmulas «dios de la familia» *(il kimtim, il bītim)*, «dios de mi (/ nuestro, etc.) padre» *(il abiya, il abini)*, etc. En la documentación paleobabilónica se menciona el «santuario de los dioses familiares» *(bīt ilī bītim)*, en el que se les hacen ofrendas. En general, el culto a los dioses de la familia –es decir, a sus estatuas– era objeto de regulación jurídica, como un aspecto más de la vida familiar [↑ Texto 30; 16.3.].

Texto 30:

Tablilla de adopción *(ṭuppi mārūti)* en virtud de la cual Našwa, hijo de Aršenni, ha adoptado a Wullu, hijo de Buhišenni. Mientras Našwa viva, Wullu le proporcionará alimentos y vestidos y, cuando muera Našwa, Wullu se cuidará de enterrarlo. Si hay algún hijo de Našwa, que reparta todo en partes iguales con Wullu, y (las estatuas de) los dioses de Našwa *(ilānī ša Našwa)* serán para el hijo de Našwa. Si no hubiera ningún hijo de Našwa, que Wullu se quede con (las estatuas de) los dioses de Našwa (...)

(De un documento de adopción de Nuzi, *ca.* s. -xv; Gadd, 1926: no. 51; Vorländer, 1975: 64 s.)

Los *dioses políticos* más importantes son las divinidades nacionales de Asiria, Asur (acadio: [d]*Aššur;* Hirsch, 1972), y de Babilonia, Marduk (acadio: [d]*Marduk;* Sommerfeld, 1982, 1989). La historia de los cultos de Asur y Marduk está indisolublemente ligada a las de Asiria y Babilonia, de las que eran patronos y con las que compartieron éxitos y fracasos [↑ VII.1.1.1]. La teología de los dioses políticos se basaba en la ideología real, que veía en el monarca a un «hijo de su dios protector» *(mār ilišu)* [↑ III.2.1.1] y, en el dios, a un «dios del rey» (**dingir lugal-la-ke$_4$**; *il šarri*). La personalidad concreta del dios protector de la dinastía o del estado estaba sujeta a menudo a las fluctuaciones de la piedad personal. Los monarcas neobabilónicos fueron especialmente devotos de Nabû, el dios de los escribas desposado con Tašmētu y luego con Nisaba, pero Nabónido, el último rey de la dinastía –el último rey de la Babilonia independiente (-555-539)– lo fue de del dios lunar Sîn, influido sin duda por su madre; ello le atrajo la aversión y rechazo político de los círculos sacerdotales del gran dios nacional Marduk, lo que aceleró la ruina del estado [↑ VIII.1.2.4]. Sin embargo, algunas divinidades gozaron de cierta estabilidad en su papel de «dioses nacionales» *(ilī mātim)*: así, por ejemplo, el dios Tišpak, que se convirtió en el dios patrono de la ciudad estado de Ešnunna (moderno Tall Asmar, en la cuenca del Diyāla), o el dios Ištarān, patrono de la ciudad de Dēr, en la zona fronteriza con Elam (Sanmartín, 1993: 336 s.).

III.1.1.3. Teología babilónica

El cuadro que presenta el panteón es, en realidad, sumamente complicado, y rebosa de datos que, sencillamente, no tienen explicación lógica. Las razones que

nombre sumerio	*nombre acadio*	*arquetipo*	*genealogía teológica**	*santuario principal*
An	*Anum*	*celeste*		*Uruk*
Enlil	*Illil*	*aire sutil*	*hijo de An*	*Nippur*
Enki	*Ea*	*saber*	*hijo de An*	*Eridu*
Inanna	*Ištar*	*Venus; guerra/amor*	*hija de Nanna/Sîn*	*múltiples*
Nanna	*Sîn*	*Luna*	*hijo de Enlil*	*Ur, Harrán*
Utu	*Šamaš*	*Sol*	*hijo de Nanna/Sîn*	*Larsa, Sippar*
Iškur	*Adad*	*Tempestad*	*hijo de An*	*Asur*
Dingir	*ilu(m)*	*protección personal*		
	Marduk	*estado babilónico*	*hijo de An*	*Babilonia*
	Aššur	*estado asirio*		*Asur*

* En parte resultado de elaboraciones tardías (I milenio a.C.)

Tabla 7. Dioses principales del panteón babilónico

ponen en movimiento el proceso de redistribución, mezcla y composición de los diversos personajes divinos y de sus respectivas funciones fueron múltiples.

En el período protohistórico, cada una de las diferentes ciudades estado disponía de su propio panteón peculiar. El templo custodiaba, alimentaba y cuidaba la imagen del dios patrono y las de las divinidades de su corte (su familia, su séquito, dioses amigos que estaban de visita, etc.); todo ello sustentado ideológicamente por la teología particular de ese templo y de la constelación divina que se albergaba en él. Otros templos tenían otros patronos con otros entornos y otras teologías que, sin duda, matizaban los aspectos de las divinidades de modos diferentes. Por otra parte, además de los templos propios de su población, había divinidades que disponían también de un templo o capilla propia en Nippur, la capital religiosa. Los teólogos se veían obligados a trabajar, por decirlo así, en dos niveles: el nivel teológico provinciano, propio de cada templo, y el nivel teológico general de la ciudad santa de Nippur, mucho más complejo, ya que debía poner orden en el conjunto de las divinidades más importantes del país. Todos estos datos fueron luego releídos y reelaborados por los teólogos babilonios del II milenio a.C.

Si la religión mesopotámica es ecológica, la teología mesopotámica es *teología política*. Es impensable estudiar el origen o las características de la elaboración teológica prescindiendo de un factor esencial de la existencia: el estado. De ahí

también que la teología y la política se entremezclen y presten mutuamente ideas, palabras e imágenes. En un medio físico hostil, el individuo sobrevive sólo dentro de un orden estatal: la ciudad y la confederación interurbana. El mundo de los dioses, en su concepción global, lleva la huella de lo humano; las prácticas y creencias diseñan una religión que es, en uno de los aspectos más característicos, proyección en lo infinito de los perfiles más típicos de la sociedad.

El rey y la reina, mayestáticos, lejanos pero siempre actuales, arbitrariamente benéficos o maléficos, son un excelente patrón conceptual del dios y de la diosa. Culto, hímnica, poesía y ritual se orientan siempre hacia este dios pensado a imagen del rey, y de hecho los atributos del rey y del dios son paralelos e intercambiables: como el rey, el dios es también el «guerrero heroico» *(qurādum)*, el «juez justo» (**di-kud**/*dayyān mīšarim*), el «dueño del destino» *(bēl šīmtim)*, el «señor del país» (**lugal-kalam-ma**/*šar mātim*): el dios babilónico es un dios concebido a imagen del rey, exactamente al contrario de Egipto, donde se concibe al rey a imagen del dios. El dios habita un palacio-templo extramundano, concretado icónicamente en el templo-palacio terrenal y concebido fundamentalmente a base de los elementos y volúmenes de la arquitectura áulica secular; es objeto de un ritual alimenticio análogo al que preside la mesa real; su estatua se lava, viste y reviste diariamente con los ornamentos e insignias y de acuerdo con los ritmos del calendario litúrgico; es señor de una parcela más o menos delimitada de la realidad; está sujeto –como el rey terrenal– a las ordenanzas eternas (los **me** sumerios) que garantizan el ser de las cosas, y tiene una familia: esposa, concubina, hijos e hijas, hermanos, padre y madre, todos los cuales, sabiamente barajados por los círculos sacerdotales y las escuelas teológicas, le permiten engranarse de una u otra forma en el exclusivo círculo de los *Grandes dioses*.

Por ello, no debe extrañar que uno de los géneros literarios más prolíficos en informaciones religiosas sean las inscripciones reales votivas [↑ I.4.2.1: C], en las que confluyen las corrientes de la teología política, de la práctica cultural, de la piedad popular y de la erudición escolar de los escribas. Puede servir de ejemplo la fórmula de maldición que forma parte de una inscripción del rey paleoacadio Naram-Sin (-2254-2218) [↑ Texto 31]:

Texto 31:

C5

^{d}**Inanna**	«(Que) Ištar
An-nu-ni-tum	Anunītum,
An	An,
^{d}**En-lil**$_2$	Enlil,
^{d}**A**-*ba*$_4$	Abā (*el Padre*),
^{d}**En-zu**	Sîn,
^{d}**Utu**	Šamaš,
^{d}**Ne**$_3$**-iri**$_{11}$**-gal**	Nergal,
^{d}*U*$_4$*-um*	el dios *Día*,
^{d}**Nin-kar<-ak>**	Ninkarak,
i$_3$*-lu*	(y) los Dioses
ra-bi$_2$*-u*$_3$*-tum*	Grandes

in šu-nigin-*su-nu*	en su totalidad
ar-ra-tam$_2$	con una maldición
li-mu-ut-tam$_2$	maléfica
li-ru-ru-uš	lo maldigan.»

(De la inscripción C5 del rey paleoacadio Naram-Sin (*ca.* -2254-2218); Gelb-Kienast, 1990: 259; Kienast-Sommerfeld, 1994: 381)

El texto constituye una excelente muestra de la fusión de los parámetros lingüísticos sumerios y acadios en el último tercio del III milenio a.C. y, a la vez, un buen resumen de las tendencias religiosas de la corte de Naram-Sin y de su época, que seguirían dominando, en sus rasgos esenciales, hasta la segunda mitad del I milenio. La fórmula invoca la maldición de los dioses sobre quien ose destruir la inscripción y la estatua del dios lunar Nanna/Sîn, en la que estaba grabada la inscripción. El esquematismo de su composición, en realidad un listado, refleja perfectamente su origen redaccional escolástico: es la técnica teológica de los escribas. Por otra parte, el orden en que aparecen las divinidades es revelador de la piedad personal de Naram-Sin y de toda la dinastía de Akkad, devotos adoradores de la diosa amante y guerrera Inanna/Ištar desde los tiempos del primer dinasta, Sargón I [↑ VI.2.1]. La preeminencia de la diosa se revela en su posición al frente de los dos dioses supremos del panteón babilónico: el celeste An y el terrible Enlil. La preponderancia de Inanna/Ištar se debe a la teología política y estaba vigente ya desde la época protodinástica. Por último, el substrato de la piedad popular asoma con fuerza por varios resquicios. Uno de ellos es el de la posición relevante de *Abā* «el Padre», que sigue inmediatamente al gran Enlil, una figura íntimamente relacionada con la veneración a los antepasados. A este nivel popular, asimilado por las diversas teologías, apunta la mención del dios *Ūm(um)* «el Día», tras los también muy populares Utu/Šamaš y Nergal. En sus características generales, esta lista de dioses representa un destilado del panteón sincretista mesopotámico de finales del III milenio a.C. En él se refleja la profunda simbiosis de las creencias populares de diversas procedencias, sobre todo sumerias y semitas, así como la actividad sistematizadora y ordenadora de la escolástica, puesto todo ello, en este contexto cultural, al servicio de la ideología religiosa de la dinastía de Akkad.

III.1.2. Los adstratos en el panteón babilónico

Los datos expuestos constituyen el núcleo de las creencias mesopotámicas. Este núcleo, lejos de formar una estructura cerrada y dogmática, fue sólo un entramado en el que encontraron cobijo las creencias y prácticas religiosas de las culturas pertenecientes al área de influencia mesopotámica: principalmente amorreos, hurritas, indoeuropeos, elamitas y casitas, que en parte asimilaron y en parte modificaron las formas y expresiones babilónicas. Se trata de adstratos diversificadores y reordenadores de la herencia global mesopotámica.

III.1.2.1. Dioses amorreos

Los amorreos en vías de sedentarización fueron quienes depositaron los primeros adstratos culturales desde la época sargónica. Aparte de ciertas divinidades amorreas que no han dejado más huellas que su escueta presencia en los nombres

propios personales del III milenio a.C. y comienzos del II –como *Abā* «el Padre» y el dios *Hammu* «el Tío» (de donde el nombre *Hammu-rāpī* «Hammu-es-(mi)-curador», el rey Hammurapi)– hubo otras que tuvieron una incidencia mayor y lograron hacerse con un nicho teológico propio: el dios de la peste, *Rašap*, el dios *Lim*, el dios tribal *Amurru* y, sobre todo, el dios de la fertilidad y de los muertos, *Dagān*. Los dioses amorreos dominan en los panteones sirios, en especial *Baal* «el Señor», dios atmosférico y regulador de la vegetación.

III.1.2.2. Dioses hurritas

La presión cultural ejercida por los diversos grupos hurritas se prolongó hasta finales del II milenio a.C., sobre todo en el arco norte siro-mesopotámico, donde constituyen un factor cultural de primer orden (Ugarit, Alalah, Kizzuwatna, cuenca superior del río Habur, Nuzi [↑ VII.2.1; VII.2.2]). Desde Kizzuwatna, donde tuvo lugar una intensa simbiosis hurro-lúvica, lo hurrita irradió poderosamente hacia la zona hitita. Sabemos pocas cosas ciertas, debido sobre todo a que el material es extremadamente difícil de interpretar y muy fragmentario, pero también al hecho de que se nos haya transmitido casi siempre en tradiciones híbridas hurro-sirias, hurro-mesopotámicas y hurro-anatólicas. El fenómeno religioso en el ámbito hurrita es extremadamente complejo; es seguro que el sistema religioso sufrió profundas modificaciones a lo largo y a lo ancho de su historia. Sin embargo, en el panteón y en el culto hurritas se observan una serie de constantes que parecen ser reflejo de un fondo cultural y religioso específico. Dioses patrimoniales hurritas son *Tešub*, dios supremo y señor de los fenómenos atmosféricos que desplazó a su padre de su posición de rey del cielo; la diosa nacional *Šawuška*, patrona de la guerra y de la sexualidad e identificada, sobre todo en Asiria, con la diosa Ištar; el «padre de los dioses» *Kumarbi*, padre también del dios atmosférico Tešub y predecesor suyo en el dominio del universo, identificado por los hititas con Enlil; el dios solar *Šimike* y el lunar *Kušuh*, entre otros. La penetración de ciertas figuras del panteón hurrita en los panteones locales del canon babilónico no siempre se constata con facilidad, ya que frecuentemente se aplicaron nombres mesopotámicos a divinidades originalmente hurritas; así, en el arco septentrional mesopotámico, en el que abunda el elemento hurrita, se esconden los rasgos de las diosas hurritas *Šawuška* y *Hepat* bajo la denominación clásica de Inanna/Ištar.

Los panteones *anatólicos* sólo pudieron presionar sobre los panteones locales normesopotámicos en los raros períodos y espacios en que ambas culturas mantuvieron contactos estrechos; el influjo ejercido fue mínimo, dado el grado de cristalización alcanzado ya por el canon babilónico a mediados del II milenio a.C., que es cuando entran en la historia las poblaciones anatólicas. Es más bien el canon babilónico el que se introduce, por mediación de las poblaciones sirias y siro-hurritas, en el panteón hitita, al que suministra personajes como An, Enlil y Ea. En la mayoría de los casos, sin embargo, bajo los nombres babilónicos se esconden los nombres y características autóctonos anatólicos.

III.1.2.3. Dioses elamitas y casitas

Las raíces culturales de Elam se retrotraen ya al menos al IV milenio a.C. [↑ V.4.2]. El conocimiento de la lengua elamita es muy deficiente. No se conocen hoy por hoy

textos literarios elamitas, y lo poco que entendemos de su lengua sólo nos permite un acceso sumamente dificultoso a su horizonte religioso a través de segmentos lingüísticos muy fragmentarios, tales como epítetos divinos de interpretación discutible y menciones de dioses en las inscripciones reales. Los teólogos babilónicos crearon frecuentes puentes entre los personajes del panteón elamita y el propio, en un intento de homologación de funciones; en ocasiones se les puso a los dioses elamitas un nombre sumerio para definir su función: así ocurrió, por ejemplo, con el dios nacional de Elam, cuyo nombre autóctono ignoramos, llamado a la sumeria **dNinšušinak** «Señor de Susa»; fue el patrón de los monarcas elamitas y alcanzó la cima del panteón desde su influyente posición de dios del mundo inferior y de juez de los difuntos; los asirios lo identificaron con Iškur/Adad y Ninurta. Junto a él ocupaba la posición suprema la divinidad femenina *Kiririša*, la «Gran Consorte», «Madre de los dioses» y «Protectora de los reyes».

Los dioses elamitas, por tanto, no llegaron a influir en la estructura interna del panteón babilónico. Muy semejante es el caso de los dioses de los conquistadores casitas, grupos de difícil clasificación etno-lingüística procedentes del Irán que pusieron fin a la dinastía paleobabilónica a mediados del II milenio a.C. [↑ VII.1.1.2]. Aunque su incidencia política fue importante a lo largo del casi medio milenio en el que ejercieron el poder y sociológicamente impusieran su sello a lo que se denomina período babilónico medio, su mimetismo cultural y religioso, al menos en el plano oficial, fue intenso. También en este caso se puso en marcha el mecanismo sincretista, esta vez favorecido por el poder, de modo que los miembros del panteón casita recibieron su correspondiente homologación babilónica. Dos de sus dioses, *Šuqamuna* y su consorte *Šulimaya*, llegaron a disponer de un santuario en Babilonia, en el que los monarcas recibían su investidura; santuario del que todavía hay noticias en el s. VII a.C.

III.2. PSICOLOGÍA

A diferencia de los sistemas religiosos, es decir, de las creencias codificadas –y por lo mismo conscientes– por las diversas teologías, en especial la sacerdotal ligada al templo y la dinástica ligada a la política, la vertiente *psicológica* del subsistema mitológico abarca los sistemas de creencias inconscientes suprapersonales y el correspondiente sistema inconsciente de valores. Estos sistemas no son susceptibles de estudio si no es a través de sus manifestaciones en la práctica social común, en las costumbres. Los síntomas más claros de esta vertiente psicológica del subsistema mitológico son:

(A) la piedad popular,
(B) la magia, y
(C) la relación de la sociedad con el mundo de los muertos.

Estos tres aspectos de la infraestructura mental colectiva son esenciales para entender la cultura y la historia de Mesopotamia y sus áreas de influencia.

III.2.1. La piedad popular

El fenómeno religioso en Mesopotamia se caracterizó, entre otras cosas, por la ausencia de estructuras jerárquicas estables reguladoras de creencias y prácticas. La

existencia de una serie de cultos sumamente diferenciados y dotados de un altísimo grado de tecnicismo exigía, obviamente, la presencia de cuerpos de peritos y expertos en materias litúrgicas, pero estos *sacerdotes* no parecen haber ejercido influencia alguna sobre materias ajenas al mundo estrictamente ceremonial. Es evidente que los grupos sacerdotales, como cualquier otro sector social, pudieron ejercer en determinadas épocas y bajo ciertas circunstancias una presión mayor o menor sobre el resto de la sociedad, frecuentemente en armonía con los intereses políticos de la corte (como en los casos de los sacerdotes de Marduk o Asur) o simplemente subordinados a ella, como en Ur III. Pero, que sepamos, este tipo de influencias sobre la sociedad no superó nunca los límites de lo estrictamente cultural, y se redujo a señalar y subrayar determinados aspectos puntuales del culto de locales que les estaba encomendado. No consta que los sacerdotes, que sin duda dispusieron de un conocimiento más íntimo de los entresijos míticos, cosmológicos, teogónicos, etc., de las divinidades a las que servían, impusieran su verdad de modo polémico; los conceptos de misión o conversión les eran absolutamente ajenos.

No es, por lo tanto, fácil diferenciar entre la religión *oficial* o la religión *escolástica (teología)* y lo que podríamos denominar *piedad popular*. No es que esta piedad popular no existiese, sino que su existencia no implicaba ningún tipo de contraposición frente a las preferencias de la religión dinástica o los usos culturales del templo. Se trata, simplemente, de diferentes niveles de un mismo lenguaje, niveles que pueden ser empleados por un mismo individuo o grupo según los contextos lo exijan.

La piedad popular en Mesopotamia se detecta sobre todo en las expresiones que resaltan la relación de una determinada persona con la divinidad, mejor: con una divinidad. En este caso se suele denominar a ese dios el *dios personal* de alguien [↑ III.2.1.1]. La intimidad con el dios no está ligada a un determinado contexto espacial, a un lugar concreto, y en esto radica su diferencia con la religión política, cultural o escolástica. En Mesopotamia, la versión pragmática de esta piedad popular es la magia. Piedad popular y magia son, respectivamente, la dimensión sintáctica y la dimensión pragmática peculiares de este nivel lingüístico que podría llamarse *religión profunda* (Sanmartín, 1993: 402), y es la fuente última de la que, a su vez, y en otros planos, beben los lenguajes propios de la religión cultural, política y escolástica. Los niveles de esta religión profunda suelen aflorar con mayor fuerza en la documentación durante los momentos de crisis, tanto personal como colectiva; sin embargo, pueden constatarse una serie de características constantes y válidas en todos los períodos.

III.2.1.1. El dios personal

En general, la piedad popular se caracteriza por una peculiar relación hacia una *divinidad protectora* a la que se dirigen los ruegos y que constituye el centro de los sentimientos religiosos de un individuo o una familia. Esta divinidad personal (Oppenheim, 1977: 198 ss.; Vorländer, 1975) no entra nunca en conflicto con las divinidades oficiales del panteón local; se mueve en un nivel distinto. Tal relación deja su sello en la conciencia y el hacer del hombre mesopotámico, que se ve a sí mismo como «hijo de su dios» (**dumu dingir-a-ni** / *mār ilišu*) u «hombre de su dios» (**lu$_2$ dingir-ra**/*awīl ilišu*). El sentimiento de dependencia de una divinidad personal

es una de las características que conforman la individualidad peculiar de cada uno; de ahí que las fórmulas corrientes de autopresentación en la plegaria constituyan una especie de formulario que ha de rellenar el interesado con su nombre al presentar sus deseos a *sus* dioses [↑ Texto 32].

Texto 32:

Yo soy NN, hijo de NN, cuyo dios es NN y cuya diosa es NN.

(Introducción a una oración babilónica; Mayer, 1976: 46 ss.)

Por otra parte, esta relación individualizada afecta a la personalidad y al comportamiento de la divinidad personal protectora. Los dioses de la teología escolar y del mito [↑ III.1.1.1] no suelen interesarse gran cosa por los mortales, y los dioses de la teología política [↑ III.1.1.2] sólo intervienen en favor del monarca, el garante de su culto. Por el contrario, el dios personal de un individuo es un dios cercano. Es fuente de su vida y de su prosperidad, su protector frente a los innumerables males y desgracias que le acechan en cada momento [↑ Texto 33].

Texto 33:

No es la riqueza tu apoyo, sino sólo el dios;
seas grande o pequeño, el dios es tu apoyo.

(Proverbio babilónico; Lambert, 1960: 227 s., líneas 42-45)

Por ello es de vital importancia asegurarse la protección del dios personal mediante la plegaria [↑ Texto 34].

Texto 34:

En virtud de vuestra firme promesa, que no puede torcer nadie,
póngase mi dios a mi derecha,
y mi diosa a mi izquierda;
que el dios dador del bienestar *(ilu mušallimu)* esté continuamente a mi lado.

(De una oración babilónica; Ebeling, 1953: 22, 4-7)

III.2.1.2. Los poderes demoníacos

La vida humana se ve continuamente amenazada por innumerables peligros, dolores, enfermedades, accidentes, luchas. Para la mentalidad oriental antigua, los males de todo tipo que afecten al hombre no son nunca casuales, sino ataques personales de ciertos poderes demoníacos amigos de la nocturnidad. De ahí la necesidad de que el dios personal se erija en defensor de su devoto, especialmente durante la noche [↑ Texto 35].

Texto 35:

Pide para mí un guardián del bienestar y de la vida;
que un ángel protector (o) un dios dador de bienestar *(ilu mušallimu)* estén a mi cabecera;
que ellos me guarden toda la noche hasta el amanecer.

(De una oración babilónica; Ebeling, 1953: 40, 46-48)

La realidad empírica del mal en todas sus facetas, y en concreto la enfermedad, la pobreza y la descalificación social –calumnia– se explicaban porque a veces, y debido por ejemplo a la acción de brujas y hechiceros, se producía un desajuste entre la acción defensora del dios protector y los ataques de los demonios. Este desequilibrio de fuerzas es uno de los temas explícitos de la serie de textos mágicos denominada «*Maqlû*» («Quema») [↑ Texto 36].

Texto 36:

(La bruja) puso fin con su brujería a mi bienestar;
alejó a mi dios (*iliya*) y a mi diosa (*dištariya*) de mi cuerpo.

(«Maqlû», II, 15 s.)

El asalto de las fuerzas malignas no se producía casualmente, sino tras una decisión arbitraria, insondable e inapelable de algún dios importante que les encargaba el ataque o, al menos, lo permitía; la causa de esta actitud agresiva del dios no era una falta moral o *pecado*, sino –por regla general– un descuido voluntario o involuntario de los deberes rituales (sacrificios) que se le debían. En los textos babilónicos son frecuentes las quejas contra la malevolencia de los dioses que permiten la agresión demoníaca [↑ Texto 37].

Texto 37:

El dios no le cierra el camino al demonio.

(«Teodicea babilónica», 244; Lambert, 1960: 84)

Si las agresiones demoníacas tenían éxito, el dios personal se ausentaba. Cuando un individuo se veía en manos de sus destructores, podía intentarse la recuperación de la amistad con la divinidad enojada que había permitido el ataque de los poderes maléficos, bien pidiéndole directamente a ella que cambiase sus designios o, mejor, buscando la intercesión de otros dioses; en esas ocasiones, el pecador «enviaba a un dios» para que intercediera en su favor ante la divinidad enojada [↑ Texto 38].

Texto 38:

Voy a enviarte hacia mi dios enojado, hacia mi diosa enojada
(...),
¡Divina Gula, gran señora! Que por la palabra de tu excelsa
autoridad, tan tenida en cuenta en el santuario de Enlil,
y por tu intercesión incesante
vuelva mi dios enojado, torne mi enojada diosa.

(De una oración babilónica; Ebeling, 1953: 46, 81, 85 ss.)

En ocasiones, el enemigo podría ser expulsado mediante rituales de purificación que comportasen la eliminación de la falta causante de los males. Muy frecuentemente se hacía necesario el recurso a la magia, sea combinada con plegarias a los dioses, para aumentar la efectividad de las fórmulas y técnicas del especialista conjurador, o bien en estado puro, provocando la expulsión de los demonios mediante conjuros cuasi automáticos.

III.2.2. La adivinación y la magia

La finalidad de la literatura mágica babilónica es la eliminación de los males que aquejan al hombre, sean éstos debidos a la posesión demoníaca o bien decretados directamente por un dios. La concepción básica de todo ello es que nada ocurre porque sí, que no existe la casualidad: la infinita serie de cosas que acaecen es simplemente una serie infinita de efectos, a cada uno de los cuales corresponde una causa, un acto de voluntad de un ser metahumano. Como el acceso directo a lo escrito en las «tablas del destino» (nam-tar), para corregirlas y torcer la dirección de lo decretado, le es imposible al ser humano, no queda más remedio que intentar saber lo que podría denominarse *estado embrionario de la historia*, es decir, ese estadio del acontecer que media entre *lo ya decretado* por la divinidad y el futuro *todavía no acontecido*.

Evidentemente, los dioses podían decidirse espontánea y libremente por dar a conocer al hombre sus planes, bien de modo directo o por medio de intermediarios, pero la experiencia indicaba que tales espontaneidades eran muy raras, y que los intermediarios –cuando la divinidad se decidía por esta vía– distaban mucho de ser lo suficientemente explícitos: su mensaje era casi siempre críptico, y su interpretación normalmente cosa de especialistas. En realidad, los casos de mediación humana en la transmisión de mensajes divinos parece haberse reducido al ámbito siro-mesopotámico, concretamente a la Mari de época paleobabilónica, y a la denominada profecía cultural de época neoasiria; se trataba, en todo caso, de algo realmente excepcional.

Por ello, si se quería conocer *lo que tenía que ocurrir pero que todavía no había ocurrido*, se hacía necesario que fuera el hombre quien tomara la iniciativa y formulara la pregunta. La previsión del futuro por medios adivinatorios es, por ello, uno de los capítulos más ricos de la documentación mesopotámica. La adivinación y la magia están íntimamente relacionadas en Mesopotamia y sus áreas de influencia. La función de la adivinación en sus numerosas formas era *conocer* el mal ya en camino; la de las artes mágicas era la de *neutralizarlo* y desviar su trayectoria (Maul, 1994).

III.2.2.1. Métodos de adivinación

La urgencia por conocer el mal decretado justificaba la práctica de la *adivinación deductiva* (Bottéro 1987: 134 s.), consistente en estudiar determinados *fragmentos* de la realidad que pudieran servir de *signos* del acontecer futuro, según el esquema siguiente:

«A es signo de B»,
luego
«si acontece *A*, acontecerá también *B*.»

A la actividad humana se le abrían dos posibilidades, a la hora de estudiar todos los factores «A» posibles. Se podían considerar «A» todos los datos espontáneos de la existencia diaria, es decir, los que no procedían directamente de la voluntad humana, bien fuera que tuvieran lugar de un modo más o menos regular, como los fenómenos astronómicos o meteorológicos, o, por el contrario, los que se distinguieran por su carácter insólito, como el aborto de un feto con dos cabezas o la entrada en la casa de una fiera. En todos estos casos se trataba siempre de presu-

puestos «A», ocurridos sin intervención humana directa y ajenos a su control. La posición aparentemente más obvia era la de esperar que pasara algo para calificar el acontecimiento de factor «A», acontecimiento potencialmente significante. Cabía, también, otra posibilidad, muy plausible habida cuenta de la frecuente *urgencia cognoscitiva humana respecto al futuro inmediato: provocar datos del tipo* «A» mediante la iniciativa humana directa, es decir, llevar a cabo acciones de resultado incierto, susceptible de ser interpretado como signo de acontecimientos futuros. El procedimiento más común era:

(A) la *extispicina* o análisis de la morfología y patología de vísceras –hígado y pulmones– de los animales ritualmente sacrificados y ofrecidos a una divinidad;

pero había otros, como:

(B) el *augurio*, que estudiaba el vuelo de bandadas de ciertas aves soltadas a propósito o la forma de picotear el grano esparcido ante ellas, o

(C) la *lecanomancia, especializada en examinar las formas que adoptaban unas* gotas de aceite derramadas sobre un tazón de agua.

El mecanismo intelectual que le servía de fundamento a la adivinación era perfectamente coherente con la visión que se tenía del mundo y de las cosas. Si todo, tanto lo bueno como lo malo y en todos los detalles, era fruto de actos de voluntad divina, se podía ascender a esa voluntad estudiando cuidadosamente cada uno de sus efectos. Los efectos buenos, o al menos normales, eran signos de la buena voluntad de la divinidad, o al menos de su neutralidad; el mal, por el contrario, era señal inequívoca de su voluntad punitiva y castigadora, directa o, más frecuentemente, permisiva, al dar vía libre a los poderes demoníacos portadores de la enfermedad, la muerte prematura o sin descendencia, la ruina económica y social. La buena marcha del mundo y de la vida se reflejaba en un estado *normal* de los datos «A»; sin embargo, era creencia general que ciertos acontecimientos, sobre todo los de carácter insólito, eran preanuncios de decisiones inesperadas. De ahí el esfuerzo por conocer y catalogar todos los datos posibles de la experiencia humana, con el fin de extraer de ellos su carácter más o menos ominoso.

Nótese que el engranaje que une el dato observado «A» con el suceso que ha de ocurrir «B» no es una relación de causa a efecto, sino de *significante* a *significado*, análogamente al funcionamiento de un signo gráfico «A», que incluye en sí mismo la representación de un sonido, de una palabra, de un concepto: los datos de partida de la adivinación (datos «A») son una especie de *pictogramas divinos* (Bottéro, 1987: 135). La relación establecida entre el dato observado –sea natural o provocado– y los efectos ominosos no es «A será la causa de que ocurra B», sino «A es un síntoma de que va a ocurrir B» o, mejor: «el hecho A significa el acontecimiento B», o –alternativamente– «el acontecimiento B está ya semánticamente contenido en A, que es su signo».

Para la cultura mesopotámica y sus áreas de influencia, el acontecer era una realidad semiótica; el ser es pura revelación. Todo tiene varios planos, más o menos significantes. Y así como un signo cuneiforme era –además de un trazado más o menos caprichoso realizado sobre arcilla– un sonido [↑ IV.3.2], del mismo modo todo lo que

pasa es un signo del estado afectivo de una divinidad. Leyendo las cosas se lee en ellas la voluntad del dios. Como la voluntad divina leída en las cosas no puede ser sino una voluntad respecto a nosotros, *la lectura de la realidad es la tarea política, social y cultural más importante*. Por eso es tan importante la figura del «lector de signos», o *barû*.

III.2.2.2. El perito en presagios (barû)

El *barû* es un sacerdote experto en pronosticar el futuro a partir del comportamiento de las cosas de nuestro entorno, sobre todo mediante la lectura de las entrañas de los animales sacrificados (*extispicina* [↑ III.2.2.1]). Está dotado de una especial sensibilidad para descubrir, en los animales, plantas, astros, etc., signos. Para ello recurre a diversas técnicas de análisis.

La actividad del *barû* consistía en conocer la conexión entre presagio y mal. De ahí la importancia de redactar catálogos exhaustivos de todos los acontecimientos potencialmente significantes. La tarea se llevó a cabo a lo largo de siglos con una continuidad y un amor por el detalle realmente obsesivos, ya que cuanto más numerosas y exactas fueran las descripciones de los síntomas o significantes, tanto mayores serían las probabilidades de afinar en la predicción. El material cuneiforme que documenta esta práctica de los presagios ominosos alcanzó en el I milenio a.C. un enorme volumen de textos. Los compendios o colecciones del II milenio fueron ya muy considerables: conocemos cerca de un centenar de textos de época paleobabilónica que arrojan un volumen de tres mil presagios. De ellos, más de dos tercios se ocupan de la adivinación llevada a cabo mediante el examen de las vísceras de animales sacrificados (*extispicina*); el resto trata de adivinaciones mediante el examen de los datos más diversos de la llamada *realidad blanda:* manchas de aceite, humo de incienso, montoncitos de harina, vuelo de las aves, así como otros de carácter fisionómico (malformaciones), etc.

Los presagios se coleccionaban en largas series de centenares o, a veces, millares de entradas, siendo muy importantes las *series astronómicas* [↑ Texto 39].

Texto 39:

(...)
Si el día tercero (se observa) una penumbra lunar por ambos lados:
    los reyes permanecerán lejos.
Si (la penumbra) se hace visible tres veces seguidas mes por mes:
    habrá nubes, caerá la lluvia.
Si una estrella cae el día treinta:
    el rey no conseguirá atrapar a su enemigo.
(...)

(De una serie astronómica ugarítica de *ca.* -1200; traducción siria de una serie babilónica; Dietrich-Loretz-Sanmartín, 1995: 1.163)

O también las relativas al aspecto del feto en casos de aborto [↑ Texto 40].

Texto 40:

(...)
Si una mujer da a luz un (feto con aspecto de) león:
    la ciudad será conquistada; su rey será encadenado.

Si una mujer da a luz un lobo:
    el país se volverá loco.
Si una mujer da a luz un cerdo:
    una mujer arrebatará el trono.
Si una mujer da a luz un buey:
    un rey déspota gobernará el país.
(...)
Si una mujer da a luz una cosa rara:
    malos tiempos para el rey.
Si una mujer da a luz una cosa rara, y dentro de ella hay otra cosa rara:
    el reinado de un rey y el de sus descendientes toca a su fin; el país tendrá que renunciar a las buenas cosechas.
Si una mujer da a luz viento:
    el país del rey se le volverá hostil; habrá anarquía en el país.
(...)

(Extractos de la serie babilónica de presagios *šumma izbu*; Leichty, 1979: 32 ss.)

Muy importantes fueron también los presagios extraídos de los sueños [↑ Texto 41].

Texto 41:

Si el hombre, al dormir, sueña que toda la ciudad se le viene encima, y que se pone a gritar y que no le oye nadie:
    este hombre lleva la suerte clavada en el cuerpo.

Si un hombre, al dormir, sueña que toda la ciudad se le viene encima y que se pone a gritar y que le oyen:
    este hombre lleva la mala suerte clavada en el cuerpo.

(De la serie de presagios paleobabilónicos VAT 7525, III, 28 s.; Köcher-Oppenheim, 1958: 67)

III.2.2.3. La magia salvífica: los conjuros

La cultura mesopotámica era profundamente animista, y veía en los comportamientos más o menos atípicos de la realidad signos, pero signos que son eficaces. La planta, el astro, el animal, el sueño significantes son, además de señales, factores desencadenantes del «maleficio» (**hul**, *lumnu*) anunciado. No son malos en sí, pero en ellos toma cuerpo el mal destinado al hombre por el dios; son, por así decir, cristalizaciones, materializaciones del mal.

El mal es, en esta perspectiva, no algo abstracto, sino concreto y físico. Es algo material, un algo muy fino irradiado por el ser significante –la planta, el animal, la cosa– como un olor o un vapor. Este maleficio sale de él e infecta al hombre, a su familia, sus casa, sus bienes.

El diagnóstico del *barû* que ha anunciado el presagio significa que el mal ha sido lanzado ya, ha salido y está buscando a la víctima, con la que acabará por dar. Entra ahora en acción el «conjurador» o «exorcista», llamado *āsipu*, literalmente «el recogedor» (del mal), o *mašmaššu* «que musita (fórmulas)».

Su misión es desviar la trayectoria de ese mal y, si en algo hubiera afectado ya a la víctima, eliminarlo de su cuerpo. Como el mal es una realidad fina pero al fin y al cabo física irradiada por el signo, hay que esquivarlo como se esquivan las flechas o se evita la embestida de un animal maligno: haciendo «que pase de largo» y que se aleje cuanto más mejor para «que quede depositado en otro lugar». Para el caso de que alguna de sus irradiaciones haya infectado ya a la víctima, habrá que *purificarla*, «arrancando el maleficio del cuerpo» por procedimientos mecánicos. El conjurador se sirve para ello de una especie de exorcismo: el *conjuro mágico*.

Conjuro se dice en las lenguas mesopotámicas **nam-bur$_2$-bi** o *namburbû*, y significa en realidad «(ritual de) liberación» (Caplice, 1974; Mayer, 1976; Maul, 1994). Su función es clara: evitar que el mal llegue a alcanzar al destinatario y, si ya dio con él, limpiarlo. Por lo general, estos rituales apotropeicos consistían en una serie de instrucciones destinadas al técnico exorcista.

El texto del conjuro solía comenzar citando el mal presagio raíz del maleficio [↑ Texto 42]:

Texto 42:

Si en casa de alguien ha habido un feto deforme *(izbu)*, sea en la manada, en las ovejas o en las vacas, sea de cabra, de caballo, de perro, de cerdo o de ser humano:
para que ese maleficio *(lumnu)* pase de largo,
para que no se acerque al hombre ni a su casa: ...

Seguían las instrucciones rituales dirigidas al exorcista [↑ Texto 43]:

Texto 43:

... Vas al río y haces una cabaña de mimbres.
Echas allí las «plantas de huerto»
Levantas un altar portátil. Sobre el altar pones doce panes de espelta, y echas dátiles y harina fina.
Pones un quemaperfumes con enebro.
Llenas tres jarras de cerveza fina y las pones, y ofreces panes «pannigu» y panes «de oreja», un grano de plata y un grano de oro como regalo para el dios Río.
Pones un «zu» de oro en la cabeza del feto deforme *(izbu)*.
Le pones un pectoral de oro atado con cinta roja sobre el pecho.
Arrojas ese feto deforme *(izbu)* en las plantas de huerto...

A continuación, el paciente mismo pronunciaba la fórmula de conjuro; en este caso, por ejemplo, en forma de oración dirigida a Šamaš, el dios solar de la justicia [↑ Texto 44]:

Texto 44:

... y luego el hombre se arrodilla y recita:
«Conjuro:
¡Sol *(Šamaš)*, juez de cielos y tierra, señor de la justicia y la equidad,
que gobiernas lo de arriba y lo de abajo;
Sol: en tus manos está dar la vida a los muertos y desatar a los cautivos;

Sol: me he acercado a ti;
Sol: yo te he buscado;
¡¡Aparta de mí el maleficio (hul) de este feto deforme *(izbu)*!!
¡¡Haz que no me llegue!!
¡¡Que su malignidad se aleje de mí,
y yo pueda bendecirte cada día,
y todos los que me vean puedan por siempre cantar tus alabanzas!!»

Que el hombre recite este conjuro tres veces...

Luego le toca actuar de nuevo al exorcista, que recita una oración al «Río», corriente viva y divinizada en la que se concentraban las fuerzas benéficas de los dioses de la magia Enki/Ea y Asaluhi [↑ Texto 45]:

Texto 45:

... Luego, el conjurador *(mašmaššu)* toma de la mano al hombre y le hace recitar ante el Río:

«Río, de quien todo procede:
cuando los Grandes Dioses cavaron tu cauce, depositaron el bien en tus orillas.
En tu interior puso su morada el dios Ea, rey del Océano inferior: él te dio por regalos el furor, el resplandor y el terror;
tú eres la corriente imparable, el resplandor terrible;
la Sabiduría fue el regalo que te hicieron los dioses Ea y Asaluhi.
Por eso eres tú quien juzga al hombre.
Yo, NN, hijo de NN, cuyo dios es NN y cuya diosa es NN, a quien le ha sido enviado un feto deforme maligno *(izbu)* y que, por ello, está aterrorizado y su miedo no cesa.
¡¡Haz que pase de largo el maleficio (que sale) de este feto *(izbu)*!!
¡¡Que no se me acerque el maleficio, que no se me aproxime, que no se me presente!!
¡¡Que se aleje de mi cuerpo este maleficio, y yo te (: el río) rezaré sin parar todos los días!!
Los que me vean te alabarán eternamente.
Por orden de Ea y Asaluhi:
¡¡Arregla este maleficio,
que tus orillas no lo suelten, arrástralo abajo hacia tu Océano inferior!!
¡¡Desgarra este maleficio!!
¡¡Tú que das la alegría, dame vida!!...

Finalmente, el exorcista purificaba al interesado –en este caso con ciertas plantas y agua– y luego arrojaba el feto ominoso al «Río», que se encargaba de llevarlo hasta lo más profundo [↑ Texto 46]:

Texto 46:

... Recitas esto tres veces, y luego purificas al hombre con agua bendita.
El taray, las hierbas especiales, el palmito, el feto deforme *(izbu)* y sus provisiones de viaje y regalos los echas al río,

y que el hombre se quite la ropa y haga que lo afeiten.
Luego recoges bien todo lo del ritual. Te postras.
El hombre se puede ir derecho a su casa.

——

Pones en fila en una cinta piedras de cornalina, lapislázuli, ágata, obsidiana clara y cantos machacados,
y se lo pones siete días al cuello.
Y el maleficio que sale de ese feto (*izbu*) ya no podrá alcanzar al hombre ni a su casa.

(Ritual mágico de liberación –namburbû–; Caplice, 1974: 16; Maul, 1994: 336 ss.)

III.2.2.4. La magia negra o brujería

La magia fue algo omnipresente en Mesopotamia, en todos los estamentos y capas sociales. Se basaba en la convicción de la eficacia inmediata de ciertos elementos y ciertas acciones que, desde una perspectiva racional, no se someten al principio aristotélico de causalidad; en la acción mágica, el efecto es absolutamente desproporcionado respecto a la causa. Los sorprendentes efectos de los procedimientos mágicos podían ser positivos o negativos. Como se ha visto, la tradición textual sobre la magia es sumamente rica y explícita, sobre todo referente a los conjuros destinados a neutralizar la acción de los elementos maléficos; por el contrario, los textos que mencionan la brujería –magia *negra*– suelen limitarse a hacer un listado de sus terribles efectos, sin extenderse jamás en detalles sobre el funcionamiento interno del embrujo, a fin, sin duda, de evitar que las instrucciones detalladas cayeran en manos de conciudadanos sin escrúpulos o, lo que era peor, de seres demoníacos.

En todo caso, conviene señalar que los rituales mágicos contra la brujería recetaban y ponían en práctica los mismos ingredientes y procedimientos de que echaban mano los brujos en sus malas artes; de ahí que la distinción tradicional entre magia blanca y magia negra no quede muy clara. La distinción fundamental entre las malas artes mágicas y las buenas parece haber consistido, más que en la mecánica mágica en sí misma, en el agente y su voluntad benéfica o maléfica. El hechizo maligno lo llevaba a cabo directamente una bruja que actuaba a escondidas con intención de dañar a alguien; era lo que llamaríamos magia maléfica o negra. Si, por el contrario, se hacía bajo el patrocinio y con la colaboración de los dioses, y a los solos fines de eliminar un supuesto embrujo, era magia defensiva o salvífica. De hecho, la gran cantidad de textos dedicados a temas de magia defensiva indica que el objetivo que había de combatirse, la magia negra, fue una actividad sumamente frecuente. Dada la ambivalencia de las prácticas mágicas en sí mismas, era esencial que los rituales no pudiesen ser manejados por agentes malignos –brujos y demonios– capaces de invertir la dirección de la mecánica mágica.

III.2.3. El mundo de los muertos

La vida humana tiene a la muerte por frontera irremediable: éste es uno de los datos esenciales de la antropología mesopotámica. Esta frontera se concibe en Mesopotamia en un sentido absolutamente distinto de como lo hace Egipto. En Mesopotamia, así como en el Levante siro-mesopotámico y siro-palestino, los planteamientos existenciales se llevaron a cabo siempre de cara a la vida, es decir, a este

lado de la vida. Lejos de planificar en gran escala la vida de ultratumba, como hicieron los habitantes del valle del Nilo, la cultura babilónica se distinguió en todo momento por una valoración altamente negativa de todo lo que pudiera ocurrir tras la «muerte» *(mūtu)*. De ahí el temor ante ella, como queda reflejado en la literatura, especialmente en composiciones como la sumeria «Gilgameš en el Bosque de los Cedros», o en la extensa «Epopeya de Gilgameš» babilónica [↑ Texto 47].

Texto 47:

Nadie ve a la muerte *(mūtu)*;
nadie ve el rostro de la muerte;
nadie oye la voz de la muerte.
Pero la muerte cruel se lleva a toda la humanidad.

(De la «Epopeya de Gilgameš», X, 13-16; Lambert, 1980: 54 s.)

III.2.3.1. **Los restos mortales: huesos y fantasmas**

Una vez muerto, lo que antes había sido una unidad individual, un «hombre» [lu_2, *awīlu(m)*] da origen a dos productos: uno es obvio, el «cadáver» *(šalamtu, pagru)*, destinado a la descomposición rápida de su «carne» *(šīru)*. Transcurrido un tiempo relativamente breve, del «muerto» (lu_2-$uš_2$, *mītu*) no quedaba sino la armadura ósea o «esqueleto» *(eṣemtu)*: un andamio frágil y en peligro permanente de desarticulación, el único resto del difunto directamente accesible a la experiencia sensorial, la vertiente fenomenológica del difunto. Constituían el punto de referencia topográfico del culto funerario; en caso de mudanza o de emigración había que recoger los huesos de los antepasados y llevárselos al nuevo lugar de residencia [↑ Texto 30].

Pero no eran los huesos lo único que quedaba. En la documentación religiosa y mágica se hace referencia continua al *eṭemmu* (en sumerio: **gidim**; Bottéro, 1980), que puede ser evocado por un médium y que, en determinadas circunstancias, interviene por iniciativa propia y de manera muy activa en la vida de los vivientes, abandonando su morada. Esta morada no es la tumba físicamente mensurable y topográficamente localizable donde descansan los huesos, sino un *mundo* de ultratumba negativo y de incierta definición. Sería falso, sin embargo, identificar este **gidim**/*eṭemmu* con lo que en otras culturas se llama *alma*, porque la cultura mesopotámica, aunque profundamente animista, nunca creyó en espíritus puros ni en formas radicalmente inmateriales. Todo era corpóreo, aunque existían graduaciones en lo que cabría llamar *densidad* de la materia. Por ello el *eṭemmu* era también algo material, aunque sutil. Era, por decirlo así, y en contraposición a la osamenta *(eṣemtu)*, la variante no fenomenológica, no sensorial del difunto (Tropper, 1987; 1989: 47 ss.): el muerto mismo en una versión cuasi etérea, una silueta gaseosa y fantasmal, y sólo perceptible –en condiciones psicológicamente extremas– a modo de «sombra» *(ṣillu)* o de «soplo» *(šāru, zaqīqū)*. Todo ello concuerda, en líneas generales, con la apariencia de los demonios y, ocasionalmente, *mutatis mutandis*, de los mismos dioses o de sus mensajeros metamundanos.

III.2.3.2. **El culto a los muertos**

Para evitar intromisiones maléficas de los difuntos en la vida cotidiana, había que cuidar de ellos. Desde su mundo, el muerto exigía las ofrendas que le testi-

monien la cercanía y el recuerdo de sus familiares y descendientes. Si las ofrendas escaseaban o faltaban del todo, el difunto se veía obligado a salir y a revolotear inquieto por la tierra como un «fantasma errante» (*eṭemmu murtappidu, eṭemmu muttaggišu*) o «espectro maligno» (**gidim-hul**, *eṭemmu lemnu*), con el consiguiente peligro para los vivos, a los que podía asaltar y dañar seriamente. El peligro era inminente cuando se trataba de difuntos que no habían sido jamás objeto de culto y de cuidados, por carecer de tumba; tal era el caso de los que morían en un descampado, víctimas del hambre y la sed, de los caídos lejos de sus familias durante una batalla, de los ahogados en los grandes ríos o de los ajusticiados. De ahí la enorme importancia que la religión profunda le concede, en Mesopotamia, al culto de los difuntos.

Este culto comenzaba con el *entierro*, que tenía lugar en tumbas individuales que no excluían, si las circunstancias lo requerían, su reutilización en sucesivas inhumaciones. Algunas tumbas del III milenio a.C. excavadas en Ur y Kiš contenían objetos de gran valor, ejecutados en pedrería y metales preciosos, pero se trata más bien de excepciones; cabe suponer que muchas tumbas habrán sido expoliadas en el curso de los siglos. Por lo general, sin embargo, las inhumaciones solían ser sencillas y las ofrendas no muy numerosas: un poco de vajilla, algunos adornos de bisutería, herramientas, armas, juegos que habían sido pertenencia –y parte de la personalidad– del difunto y que se suponía podrían seguir siéndole de utilidad. Otras ofrendas eran en realidad regalos confiados al difunto pero destinados a los dioses infernales autóctonos y los parientes fallecidos anteriormente.

Las costumbres funerarias podían variar según los lugares y las épocas. Una vez inhumado, el difunto seguía exigiendo atenciones y cuidados, tanto de carácter verbal y honorífico –especialmente «pronunciando su nombre» (*zakār šumišu*) para evitar que cayera en el olvido– como en forma de libaciones o sacrificios funerarios más o menos regulares: uno de los actos cultuales funerarios más significantes –y simples– era el vertido o la libación de «agua fresca y pura» (*nāq mê*) en la tumba a través de un conducto destinado al efecto.

Sin embargo, la ceremonia funeraria por antonomasia fue la denominada en babilonio antiguo *kispum* «convivio». Esta ceremonia (Tsukimoto, 1985) refleja perfectamente la doble percepción de la muerte en Mesopotamia como dato de la metahistoria individual y, sobre todo, como hecho ocurrido en un contexto colectivo: la muerte de un individuo es también la desaparición de una pieza en el seno de una determinada entidad social, y deja un hueco. En este sentido, el *kispum* tiene en Mesopotamia una función claramente social, y es buena prueba de la extensión al mundo de ultratumba del tejido social del mundo de los vivos. Este dato aflora en numerosos detalles: los regalos entregados o confiados al difunto, por ejemplo, debían corresponderse con la condición social que el portador había desempeñado en vida, de otra forma le sería imposible al muerto acceder a su última morada.

Cuando el difunto era el cabeza de familia, su heredero se encargaba de llevar a cabo los ritos del sepelio y de depositar junto al cadáver las ofrendas en consonancia con su posición social; señal de que al mismo tiempo se llevaba a cabo una transmisión ordenada de poderes. Por ello, el cuidado de los difuntos era una de las funciones específicas y características del heredero. El ritual *kispum* es el garante de la continuidad entre el difunto cabeza de familia y su descendiente directo, carnal o

jurídico; además, en cada *kispum* se incluyen todos los antepasados de la familia de una manera más o menos explícita.

La función primaria del *kispum* era, por tanto, cuidar del difunto y, mediante estos cuidados, confirmar la continuidad de la familia y la autoridad de su cabeza de generación en generación. *Evidentemente, el kispum adquiría en la corte real* dimensiones auténticamente políticas, convirtiéndose en sacramento de la continuidad dinástica. La función eminentemente propagandística del *kispum* real queda bien clara en un texto paleobabilónico (de mitades del s. XVIII a.C.), procedente de Mari. El rey, probablemente el usurpador asirio Šamši-Adad I (*ca.* -1813-1781 [↑ VII.1.2.1]), presidió la ceremonia para afirmar públicamente sus derechos, recalcando su conexión familiar con los grandes reyes de la historia acadia –Sargón I y Naram-Sin [↑ VI.2.1]– más de cuatro siglos anteriores a él y, antes de ellos, con los jefes ancestrales de los clanes amorreos [↑ Texto 48].

Texto 48:

Una vez transcurrido el *día* 1 del *mes* Addaru
se celebra el «kispum» en el centro de la ciudad y en los pastizales de los alrededores.
El banquete (**níg$_2$-du**) lo paga el palacio.
Se sacrifica una oveja a las estatuas *(lamassu)* de Sargón y Naram-Sin
en el «Salón de los Tronos».
Se sacrifica una oveja como «kispum».
Antes de que el rey llegue,
hay que celebrar el sacrificio en la «Mansión de los Tronos»:
Hay que cocer la carne, presentando lo mejor de la carne ante el dios Šamaš; antes de presentarla ante Šamaš, no debe celebrarse el «kispum».
Una vez presentada a Šamaš, se celebra el «kispum» por Sargón y Naram-Sin, por los (antepasados nómadas) haneos que ya se asentaron y por los (de los nómadas) Numhû.

(*Ritual funerario –kispum– del rey Šamši-Adad I en Mari, M. 12803 I;*
Birot, 1980; Tsukimoto, 1985: 73 ss.)

El culto a los difuntos fue en Mesopotamia garantía de historia, entendida como continuidad de la vida de la sociedad, del clan, de la familia. La memoria del difunto seguía viviendo en los que habían salido de él, y que con él se juntarían para seguir implorando la piedad de los que vendrían después.

III.3. BIBLIOGRAFÍA

Existe en español una descripción completa y actual de los sistemas religiosos y de la mitología del Próximo Oriente antiguo: véanse Sanmartín, 1993, para Mesopotamia; Durand, 1995, para los ámbitos siro-mesopotámicos de comienzos del II milenio a.C.; Arnaud, 1995, y Del Olmo, 1995, para los siro-levantinos de mediados y finales del II milenio a.C., y Teixidor, 1995, para la franja siro-fenicia en el I milenio a.C. (todos con bibliografía). Son excelentes el capítulo IV de Oppenheim, 1977, y Bottéro, 1987, especialmente las pp. 241 ss.: «Les dieux»; ambos para lo estrictamente mesopotámico. Para el papel del dios personal, la obra clásica es la del alemán Vorländer, 1975; para la adivinación y los conjuros, véase Maul, 1994.

IV

El subsistema económico y la cultura material en la antigua Mesopotamia

El subsistema *económico* de una sociedad es la estrategia integral de los diversos métodos de subsistencia y procesos de obtención de los bienes con los cuales se alimenta y equipa tal sociedad. Este subsistema abarca la llamada *cultura material*, o constelación de artefactos producidos por el comportamiento global de la comunidad, y comprende los parámetros *tecnológicos* que rigen la producción de tales artefactos; el *mercado*, o intercambio de bienes, es expresión de la dinámica de esta cultura. La cultura material, en este sentido, comprende así mismo los resultados de las ciencias aplicadas o *saberes* necesarios para mantener y acrecentar un nivel tal de bienestar que garantice a largo plazo la cohesión social; en Mesopotamia, el vehículo de estos saberes fue la *escritura*.

IV.1. EL INTERCAMBIO DE BIENES

El subsistema económico está íntimamente relacionado con el social. En general, el entramado económico básico de la sociedad mesopotámica es muy simple. Los rasgos de la economía mesopotámica mejor conocidos son los que se refieren a los períodos Paleobabilónico (Renger, 1984: 62 ss.) [↑ VII.1.1.1] y Neobabilónico (Dandamaev, 1984; Stolper, 1985; Wunsch, 1993) [↑ VIII.1.2], debido a la abundancia de documentación; no obstante, los datos esenciales no variaron gran cosa durante toda la historia del Próximo Oriente antiguo.

IV.1.1. La economía de subsistencia

La mayor parte de la población subsistía a base de las raciones en especie que les distribuían las grandes organizaciones –el templo y el palacio– o de los productos obtenidos del cultivo de las parcelas, propias o arrendadas en compensación por los servicios prestados. Junto a estas masas de dependientes hay que contar con la existencia de campesinos que vivían en aldeas cultivando tierras privadas o comunales. Todos ellos constituyen la gran masa de «débiles» o «mezquinos» (*muškēnū*). Es muy difícil computar su incidencia en la economía global,

ya que se trata de núcleos familiares que operan en el nivel de la mera subsistencia.

Sus necesidades personales eran mínimas y podían ser satisfechas en el seno del círculo social inmediato. La cabaña o casa, siempre muy elemental, la edificaban ellos mismos; la cerámica de uso diario se hacía en las aldeas, probablemente por las mujeres, que también tejían la ropa de sus familias. Sólo dependían del exterior para obtener la madera de los arados y mangos de sus azadas, el pedernal para cuchillos y hoces y, quizá, el bronce para herramientas y armas especiales; estos bienes podían ser conseguidos mediante mecanismos elementales de trueque. Ni la gran masa de dependientes de las grandes organizaciones ni los campesinos y aldeanos acumulaban capital; la red económica sólo alcanzaba a mantenerlos y a asegurar su continuidad. Bajo estas condiciones de consumo mínimo o inexistente, estas capas no existían para el mercado.

IV.1.2. El intercambio de excedentes

Las grandes organizaciones –el templo y el palacio [*ekallu(m)*]– y, en ocasiones, los grandes terratenientes feudales *(awīlū)* eran los únicos que podían acumular excedentes, procedentes de las tasas, impuestos y rentas obtenidos por el cultivo de sus tierras, que se pagaban siempre en especie. Por ello, sólo las grandes organizaciones y los terratenientes podían intercambiar esos excedentes por otros bienes.

La acumulación de riqueza en las capas superiores de la población –familia real, altos funcionarios del templo y la corte, rentistas– se veía más como una cuestión de prestigio social que como acicate a la reinversión de los excedentes para aumentar la producción. Los bienes obtenidos a cambio de los excedentes eran frecuentemente objetos sin utilidad directa: joyas de oro y plata, pedrería, armas y vasijas de lujo, muebles, telas, alfombras. Cuando se hacía necesario, las grandes organizaciones o los terratenientes importaban materias primas –madera y metales– destinadas a mantener activa la producción o a completar el armamento de sus guardias. Pero todo ello sin espíritu empresarial o comercial a largo plazo; se trataba de un intercambio no comercial de bienes, no de una economía de mercado. En todo caso, estas actividades se concentraron en los centros urbanos, que eran los únicos capaces de acumular excedentes.

IV.1.3. El mercader [*tamkāru(m)*]

El único que realmente ganaba con los procesos de intercambio era el «mercader» [*tamkāru(m)*], empresario del transporte internacional caravanero que actuaba generalmente por encargo del estado o del templo (Leemans, 1950). En ocasiones, estos mercaderes, concentrados en el *kāru(m)* «muelle» ejercieron –en competencia con el templo– ciertas actividades bancarias, en calidad de prestamistas y financiadores de actividades estatales.

A mediados del I milenio a.C. hubo varias familias –empresas o «casas»– en Babilonia con espíritu protocapitalista. Su negocio consistía esencialmente en la compra al por mayor de lana, cebada, dátiles y cebollas en las aldeas cercanas a Babilonia, su transporte y venta en la gran urbe. Las ganancias se reinvertían, al menos en parte, en la compra de esclavos, adquisición de terrenos, alquiler de viviendas y concesión de préstamos al 20% de interés (Wunsch, 1993). Otras «casas» se dedicaron a ejercer de intermediarios entre los grandes terratenientes

privados o las grandes organizaciones y pequeños agricultores, arrendando a gran escala las tierras para subarrendarlas *(leasing)* posteriormente con simiente, herramientas, animales y derechos de riego (Stolper, 1985).

En estos casos se trataba, sin embargo, de actividades excepcionales. El *mercado* –en el sentido moderno de la palabra: intercambio de bienes con expectación de ganancia para el vendedor– no constituyó un factor económico determinante en la antigua Mesopotamia.

IV.2. METROLOGÍA

Aunque los intercambios, en general, fueran motivados más por el prestigio o la necesidad que por el interés comercial, ello no excluía en absoluto la necesidad de evaluar y tasar los bienes. El valor de las cosas depende a menudo de la apreciación en que son tenidas en el seno de una comunidad por razón de su necesidad, de su belleza, de su rareza, etc. Por ello, los procesos de intercambio obligaron a establecer parámetros de aceptación general que sirvieran de referencia en el trueque, con el fin de dotar de una base medianamente objetiva a una valoración que, en última instancia, siempre es subjetiva.

El mundo de la realidad física es susceptible de ser fraccionado, pero esas fracciones han de responder a normas que, siendo en sí arbitrarias, sean aceptadas como patrón por todos los miembros de una determinada comunidad.

IV.2.1. Fraccionamiento del mundo físico: pesos y medidas

La metrología mesopotámica es muy compleja, debido a la ausencia de una norma unificadora. Por lo general, las denominaciones presentan peculiaridades regionales y locales. Fuera del ámbito estrictamente mesopotámico, en Siria y Anatolia se desarrollaron sistemas propios. Las cantidades reales a que hacen referencia las medidas variaron, además, a lo largo de la historia (Powell, 1989: 457 ss.). Sin embargo, los nombres de la mayoría de las unidades básicas estaban ya en uso a finales del IV milenio a.C. y comienzos del III, como se refleja en los textos arcaicos de Uruk y Ǧamdat Naşr [↑ V.2].

La cultura mesopotámica distingue cuatro parámetros de mensurabilidad *espacial:* la largura, la superficie y el volumen, y, unido a este factor, el peso; éste, expresado en cantidades de plata, fue el factor determinante en la terminología comercial.

En las escalas metrológicas se mezclaban los sistemas decimal (base 10 y sus potencias), sexagesimal y bisexagesimal (base 60 y sus potencias); la escritura disponía de signos diferentes para los números «1» [𒁹], «10» [𒌋] y «60» [𒁹]. Los signos se agrupaban para designar las diversas cantidades; el signo «10» sin embargo sólo se podía repetir cinco veces, ya que con «60» comenzaba una nueva serie; 70 se escribía «60 + 10».

Salvadas las variantes locales y la posible oscilación de las cantidades reales a que hacen referencia las unidades, es posible reconstruir la tabla de la metrología babilónica [↑ Tabla 8].

IV.2.2. El tiempo y el calendario

Tan importante como la segmentación de la dimensión espacial es, en el comercio, la política y la vida social general, la segmentación del *tiempo* en unidades

Parámetro	*sumerio*	*acadio*	*relación*	*traducción*	*cuantif.*
Longitud	šu-si	*ubānu*		dedo	*1,6 cm*
	kuš$_3$	*ammatu*	20 šu-si	codo	*33 cm*
	gi	*qanû*	6 kuš$_3$	caña	*3 m*
	eš$_2$	*ašlu*		cuerda	*60 m*
	uš		6 eš$_2$		*360 m*
	danna	*bēru*			*11 km*
Superficie	sar	*musarû*		huerto	*36 m^2*
	iku	*ikû*	100 sar	campo	*3.600 m^2*
	bur	*būru*	18 iku		*64.800 m^2*
Volumen	sila$_3$	*qû*			*1 l*
	ban$_2$	*sūtu*	10 sila$_3$		*10 l*
	ba-ri$_2$-ga	*pānu*	6 ban$_2$		*60 l*
	gur	*kurru*	5 ba-ri$_2$-ga		*300 l*
Peso	še	*uṭṭatu*		grano	*1/20 g*
	gin$_2$	*šiqlu*	180 še	«siclo»	*8,3 g*
	ma-na	*manû*	60 gin$_2$	«mina»	*500 g*
	gu$_2$	*biltu*	60 ma-na	talento	*30 kg*

Tabla 8. Principales pesos y medidas de época paleobabilónica

manejables. Estas unidades son el «día», el «mes» y el «año» [↑ I.2.1]. La semana de siete días es de origen judío y era desconocida en todo el Próximo Oriente antiguo; sólo en Asiria se habló de «un quinto de mes» *(hamuštum)*, es decir, de «semanas» de seis días, con fines exclusivamente económicos (cálculo de intereses).

Como en toda operación que implique cálculo, tampoco en el manejo del calendario se dejó guiar nunca Mesopotamia por criterios puramente especulativos. La finalidad de la segmentación del tiempo era práctica: dividir el año en unidades menores y manejables. Para ello bastaba ajustar, hasta donde fuera posible, los ciclos anuales solar y lunar, lo que se consiguió de manera aproximada en Babilonia a principios del II milenio a.C.; en el calendario autóctono asirio no se llevó a cabo nunca ese proceso, y los meses lunares no se ajustaban al ciclo solar anual.

El calendario usual se basaba en la asunción de 12 ciclos lunares de 29 días y medio en un ciclo anual de 354 días. Los *meses* tenían 29 ó 30 días; por motivos prácticos, tanto en la administración como en los cálculos astronómicos se tendió

a crear un año lunar artificial de 360 días, con 12 meses de 30 días. Como no se podía prescindir del año solar de 365 días y 1/4, porque era el regulador de las estaciones, la diferencia entre estos años lunares y el solar se compensaba mediante «meses intercalares», que se introducían por decreto real cuando los ciclos lunar y solar comenzaban a desfasarse en exceso. En la época persa se establecieron ciclos perfectamente regulares de diecinueve años con meses intercalares en los años 1, 3, 6, 9, 12, 14 y 17 (Hunger, 1980: 298).

Las unidades de día, mes y año están documentadas ya en los textos Ǧamdat Naṣr (*ca.* -XXX [↑ V.2.2]). Dentro del ciclo solar, el día [u_4, *ūmu(m)*] comenzaba al atardecer, con la puesta del sol; el año [**mu**, *šattu(m)*] lo hacía normalmente en el equinoccio de primavera, aunque hay indicios de que a veces comenzaba en otoño. En el ciclo lunar, el mes [**itu**, *(w)arhu(m)*] comenzaba cuando la luna volvía a hacerse visible. Los nombres de los meses, conocidos desde mediados del III milenio a.C., son enormemente variados, dependiendo de los usos de las diferentes ciudades, templos y épocas. En Babilonia se reutilizó la vieja nomenclatura proveniente de Nippur [↑ Tabla 9].

núm.	*sumerio*	*acadio*	*moderno*
I	**$bara_2$-zag-$_2$gar**	*Nisānum*	marzo/abril
II	**gu_4-si-sa_2**	*Ayarum*	abril/mayo
III	**sig_4-ga**	*Sīmānum*	mayo/junio
IV	**šu-numun**	*Dumuzi*	junio/julio
V	**ne-ne-gar**	*Abum*	julio/agosto
VI	**kin-^{d}inanna**	*Ulūlum*	agosto/septiembre
VII	**du_6-ku_3**	*Tašrītum*	sept./oct.
VIII	**apin-du_8-a**	*Arahsamna*	oct./nov.
IX	**gan-gan-e_3**	*Kislīmum*	nov./dic.
X	**ab-ba-e_3**	*Tebētum*	diciembre/enero
XI	**ziz_2-a**	*Šabāṭum*	enero/febrero
XII	**še-kin-kud**	*Addarum*	febrero/marzo

Tabla 9. Los meses del calendario babilónico

IV.3. LA ESCRITURA

La complejidad del tejido social hizo necesarios sistemas que fijaran en un medio físico las transacciones comerciales, con el fin de poder recurrir a estos objetos en

caso de duda o litigio. La finalidad de estos mecanismos –presentes el todas las culturas que alcanzaron un cierto grado de complejidad social (p. e. las cuerdas anudadas o *quipus* incas)– es siempre la de guardar la memoria de ciertos procesos sociales.

La escritura es un elemento común a todas las grandes civilizaciones antiguas eurásicas: Mesopotamia, Elam [↑ V.4.2], Egipto, culturas del Indo [↑ V.3.2] y China. Cronológicamente, los primeros testimonios corresponden a Súmer, dos o tres siglos antes de las primeras experiencias gráficas egipcias, surgidas independientemente de las mesopotámicas. Desde Mesopotamia, la técnica se extendió a Elam para saltar desde allí al valle del Indo a mediados del III milenio a.C. En China, los primeros textos datan de mediados del II milenio, y son así mismo autóctonos.

Es importante observar que tanto la estructura interna –no las formas externas– como la evolución de la tecnología de la escritura son muy semejantes en estas culturas. En todas ellas de constata:

(a) la transición de signos que representan esquemáticamente objetos *(pictogramas)* a la lectura de tales signos como palabras *(logogramas)*, y
(b) la lectura alternativa de los logogramas como entidades fónicas sin significado semántico intrínseco *(silabogramas)*.

IV.3.1. Estadios prelingüísticos: pictogramas y fichas

Muchos de los mecanismos de codificación empleados en el pasado y aún actualmente no pueden denominarse escritura, ya que su objetivo no es fijar un mensaje lingüístico. Son códigos que no reflejan palabras de una determinada lengua, sino acciones, sucesos: una compra de ganado, el inventario de un almacén.

En Mesopotamia, uno de los métodos más usuales en épocas de la última prehistoria fue lo que los arqueólogos (Schmandt-Besserat, 1988) han llamado *bulas:* pequeñas bolas de arcilla que llevan en su exterior las improntas de *sellos cilíndricos* y que contienen en su interior diversas *fichas*, también de arcilla. Estas fichas, de formas diferentes, constituyen series más menos normalizadas y coherentes entre sí,

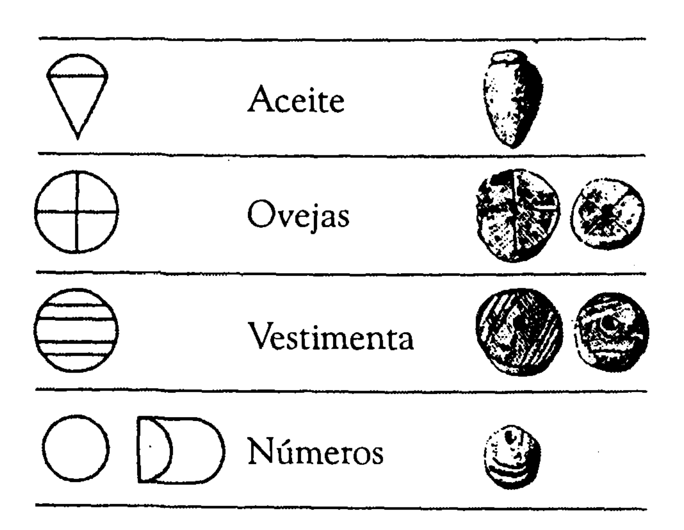


Figura 5. Comparación de algunos signos de la escritura arcaica y las correspondientes «fichas» de arcilla cocida (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1124a/15 1989)

y son sin duda designaciones combinadas de numerales –«1», «10» o «60»– y de ciertos bienes típicos de la cultura mesopotámica, como cabezas de ganado o vasijas de cerveza. A veces, las bulas llevan impresas en el exterior marcas que reproducen la forma y número de fichas del interior [↑ Figuras 5 y 6].

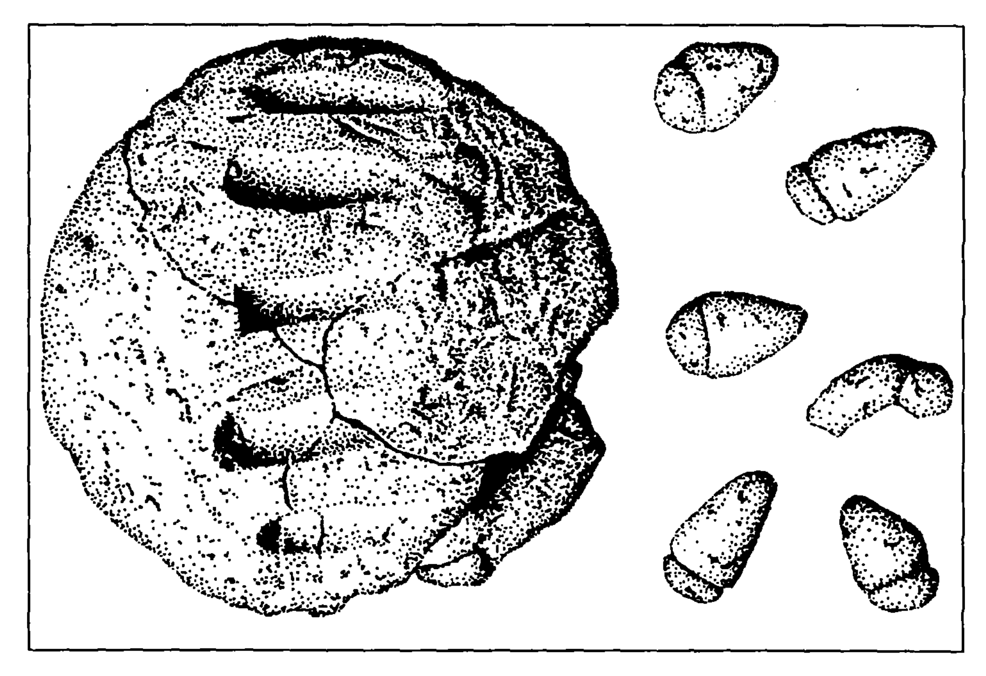


Figura 6. «Bula» de arcilla con marcas y las fichas halladas en su interior (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1124a/15 1989)

Estas bulas y sus fichas han ido apareciendo en excavaciones realizadas en Uruk, Susa y el curso medio del Éufrates; se trata por lo tanto de un sistema ampliamente extendido en las épocas llamadas de Halaf / ʿUbaid (*ca.* -5000-4000) y Uruk preliterario (*ca.* -4000-3500) [↑ V.1.2; V.1.3].

En algún momento se constató que la información podía prescindir de las fichas embutidas en el interior de las bulas, siempre que se grabaran en el exterior signos numéricos parecidos a tales fichas y se sellara el documento. Ello tenía ventajas, pues la bula perdía diámetro y peso y ganaba en estabilidad, lo que facilitaba su archivo y manejo. Las bulas se arcilla se convirtieron en «tablillas» [**dub**, *ṭuppum(m)*], y sus artífices en escribas [**dub-sar**, *ṭupšarru(m)* «grabadores de tablillas»]. En ocasiones, tales marcas no se reducían a numerales, sino que representan además de manera más o menos esquemática y abstracta los objetos y bienes enumerados.

El mensaje, al tratarse de figuras o marcas de numerales y de objetos esquemáticos y normalizados por la convención, podía ser interpretado en principio por usuarios de diferentes lenguas. Es decir, este estadio de fijación de la memoria no

hace referencia todavía a palabras, sino a hechos y procesos extralingüísticos, y no puede considerarse escritura en sentido estricto.

IV.3.2. La escritura: vehículo lingüístico

IV.3.2.I. De la cosa a la palabra: el logograma

La escritura surge cuando los signos –numerales y objetos– no representan cosas y cantidades, sino *palabras* de una lengua determinada. Este estadio no se alcanzó de modo repentino, sino que convivió con el anteriormente descrito, o al menos con alguno de sus últimos estadios, dependiendo todo ello en gran manera del usuario. Se trataba de un proceso que no se produjo de manera uniforme ni general: la escritura no se inventó; la escritura surgió en Mesopotamia cuando los usuarios de las tablillas numéricas vieron en los signos no la representación de cosas sino de palabras; es decir, cuando las tablillas pasaron de ser interpretadas en silencio a ser *leídas* en voz alta y en una lengua concreta. Los signos que en estadios anteriores habían sido representaciones más o menos afortunadas de cantidades y objetos *(pictogramas)* pasaron a representar palabras completas de una lengua viva *(logogramas)*.

Según los datos arqueológicos, este paso comenzó a darse en Uruk en torno al -3300 (Green-Nissen, 1987; Nissen-Damerow-Englund, 1990 [↑ V.2.1]). Los documentos de esta época arrojan ya un balance de unos dos mil signos distintos, y todo indica que el idioma en que se leía era el *sumerio*, una lengua de estructura eminentemente monosilábica [↑ I.1.1; ↑ Figura 7].

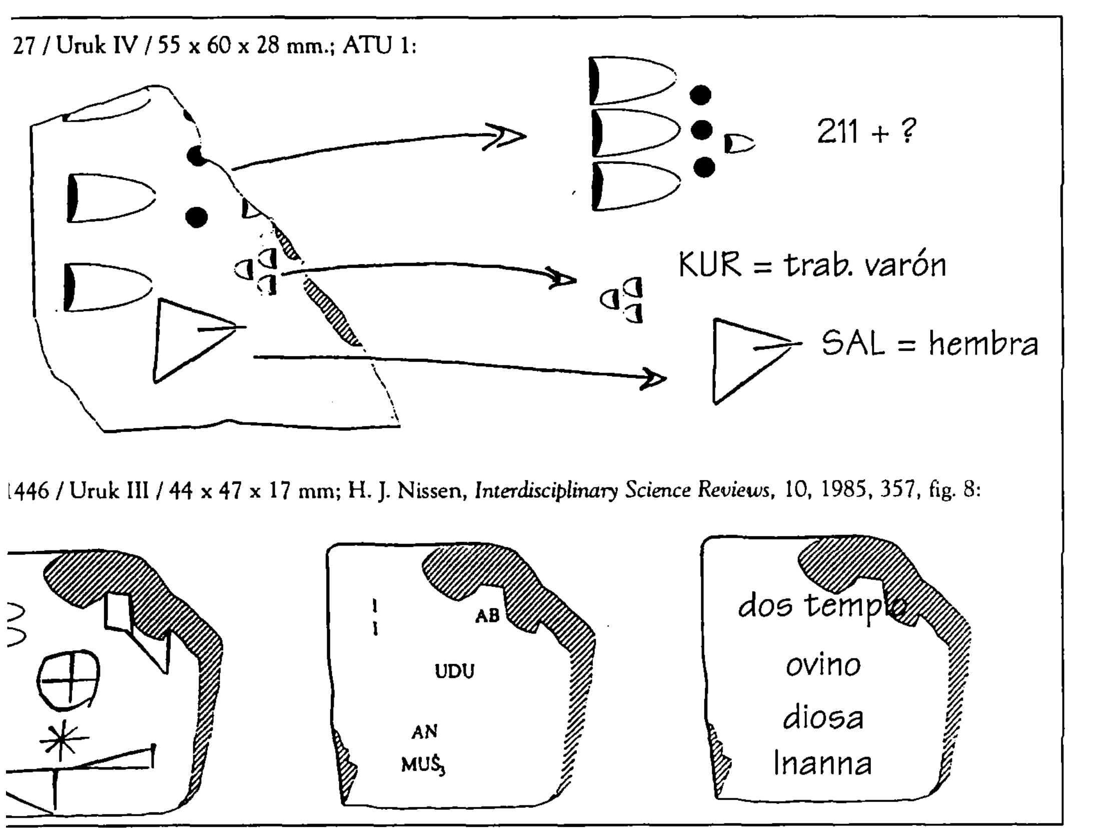


Figura 7. Textos arcaicos de Uruk: W 9827 (Uruk IV) y W 21446 (Uruk III)

IV.3.2.2. El triunfo del sonido y de la lectura: el silabograma

El paso siguiente, ya en el terreno de la representación gráfica del lenguaje, se dio al abstraer el sonido puro de un signo, prescindiendo, cuando fue necesario, del contenido semántico de la figura. Dado el predominio de palabras monosilábicas en sumerio, se obtuvo un repertorio extenso de sílabas puras, sin referencia semántica obligada, aunque mantenían la posibilidad de ser leídas como logogramas. Estas sílabas «desemantizadas», o *silabogramas*, fueron empleados para escribir palabras difícilmente representables mediante logogramas –p. e. nombres abstractos, extranjerismos y verbos de semántica compleja–, así como los morfemas que gobernaban la sintaxis. El uso de los signos logográficos como silabogramas, más difíciles de memorizar pero más flexibles para codificar el lenguaje, redujo el volumen de logogramas puros, y con ello el de signos del repertorio, lo que favoreció la normalización de las formas. En la llamada época de Ǧamdat Naṣr (*ca.* 3000 [↑ V.2.2]), el mismo signario se usaba ya de forma uniforme en todo el sur babilónico.

Al principio, la escritura, basada en el uso casi exclusivo de logogramas, fue sólo un acompañante de la cultura oral, a cuyo servicio estaba; se trataba de apuntes simples que anotaban únicamente los datos esenciales de un proceso y cuya lectura correcta requería el conocimiento del tema de que se trataba. El uso de los silabogramas hizo posible escribir textos que dieran razón más exacta de la morfología y de las relaciones sintácticas; a mediados del III milenio a.C., los textos de Šuruppak (o Fara [↑ VI.1.2]) y Abu Salabih (cerca de Nippur) manejaban ya el número suficiente de silabogramas como para permitir la escritura, no sólo de textos de contabilidad, sino de otros de sintaxis más compleja, como himnos, proverbios y conjuros mágicos. Dos siglos más tarde, los escribas de la ciudad siria de Ebla [↑ V.4.3.2; VI.1.3] y los de la corte paleoacadia [↑ VI.2.1] anotaban en sus tablillas los matices morfológicos y sintácticos de tres lenguas diferentes (siro-eblaíta, sumerio y acadio antiguo) con el mismo repertorio de signos: en la segunda mitad del III milenio a.C., la escritura abandonó su carácter de ayuda mnemotécnica y alcanzó su madurez.

IV.3.3. La forma externa de la escritura: los signos cuneiformes

El adjetivo *cuneiforme* (en forma de cuña) es una denominación moderna [↑ I.4.1] que hace referencia al aspecto triangular de los diversos trazos que componen los signos en sus formas clásicas, ya visibles desde Ǧamdat Naṣr [↑ V.2.2]. En sus formas primitivas, los signos, predominantemente logográficos, eran representaciones esquemáticas más o menos afortunadas de los objetos a que se referían las palabras de la lengua. Estas representaciones eran lineares, es decir, dibujos curvilíneos grabados en la tablilla de arcilla todavía tierna con un punzón de caña u hoja de palma.

La rápida difusión de la tecnología de la escritura y la consiguiente multiplicación de la tarea de los escribas impuso poco a poco un cambio en el método de realizar los signos, de modo que pudiera escribirse con mayor velocidad. Ya en Ǧamdat Naṣr se constata la progresiva sustitución de las curvas dibujadas a punzón por una serie de rectas impresas con el canto agudo del estilete. Este recurso es muy frecuente en los textos arcaicos de Ur (*ca.* -2775 [↑ VI.1.1]) y generalizado en los del Protodinástico III [↑ VI.1.2], y siguió en uso hasta el último documento cuneiforme, un almana-

Ǧamdat Naṣr ca. -3000	Protodin. III ca. -2400	Ur III ca. -2000	Paleoasir. ca. -1900	Paleobab. ca. -1700	Asirio medio ca. -1200	Neobab. ca. -600	Significado en textos arcaicos
							«cabeza»
							«ración»
							«comida»
							«vaca»
							«arado»
							«población»

Tabla 10. Evolución formal de los signos: veinticinco siglos de escritura (Nissen-Damerow-Englund, 1990: 168)

que astronómico del +75 [↑ IX.2.1]. La forma de cuña se debe a la mayor profundidad de la impronta producida por el extremo del estilete. Como era de esperar, a lo largo de tres mil años fueron cambiando las formas de los signos cuneiformes, sin que por ello se modificase en lo más mínimo su función [↑ Tabla 10].

La simplicidad del soporte y del instrumental (barro y caña frente al papiro, el papel y el pincel) contribuyó sin duda a la difusión de la tecnología de la escritura mesopotámica. Otra ventaja era la imposibilidad de modificar el contenido de un documento una vez la tablilla era secada al sol o cocida en hornos, lo que le confería a aquél un carácter definitivo. Los documentos importantes llevaban la impronta de uno o varios sellos. Un relicto de las épocas preliterarias fue el uso ocasional de *sobres*, envoltorios de arcilla, sellados, de un tamaño ligeramente superior a la tablilla y de su misma forma, en los que se la encerraba con fines diversos: ocultar el contenido de un mensaje o preservar un texto de cierta trascendencia comercial o jurídica.

IV.4. INSTRUMENTOS DE LA CULTURA MATERIAL

IV.4.1. Sistemas de riego

A finales del IV milenio a.C. terminó la fase de descenso de nivel del Golfo Pérsico, lo cual condujo al deterioro de la capa freática y al desecamiento de numerosos ramales secundarios del delta. Con el fin de evitar el descenso de la productividad de los cultivos de cereal, se llevó a cabo una política concertada de los núcleos urbanos que tenía por objeto establecer un sistema de riego fiable. Se construyó una red de canales que hiciera posible el cultivo de las tierras de cada circunscripción, lo que motivó el crecimiento desproporcionado de los núcleos más poderosos y, por ello, más favorecidos. Todo ello fue frecuente causa de conflictos entre las diferentes poblaciones por el control de las tierras irrigables y de los canales.

El mantenimiento de este sistema de canalización fue cuestión de vida o muerte durante toda la historia babilónica. Estos sistemas, modificados, siguieron en uso en épocas posteriores; así, se han detectado sistemas de riego de época sasánida [↑ IX.2.2] y protoislámica basados ya en las redes de canales paleobabilónicas.

El sistema de riego (Stol, 1980; Nissen, 1980) consistía fundamentalmente en la construcción de un canal central, llamado «río» [**i$_7$**, *nāru(m)*], derivado del cauce fluvial mediante una presa [**ka**, *pû(m)*, «boca»] y flanqueado por diques [*kāru(m)*]. De este canal se derivaban varios ramales menores [**pa$_5$**, *atappu(m)*] que a su vez alimentaban las acequias [**e**, *iku(m)*]; éstas llevaban el agua hasta el «campo» [**a-ša$_3$**, *eqlu(m)*], rodeado por lo general de un pequeño dique de tierra por cuya parte superior corría el agua, y que se sangraba en la parte más alta para inundar el terreno. En ocasiones se construían balsas o pantanos menores [**giš-keš$_2$-du**, *mehru(m)*] para retener el agua y reutilizarla en otra ocasión. El territorio regado por un sistema de canales constituía un todo cerrado, sin desagüe; en los espacios que quedaban libres entre los diversos sistemas se movían grupos de población que practicaban una agricultura de riego esporádica, dependiendo de la cantidad de agua a su disposición, y pastores seminómadas. Los sistemas de drenaje de los campos y de las cuencas abastecidas por los canales fueron al parecer escasos o inexistentes, ya que los conductos se pensaron exclusivamente para el riego, y no había agua sobrante; ello condujo a una salinización progresiva de las tierras de cultivo, intensificada durante ciertos ciclos debido a cambios macroclimáticos.

El sistema cambió parcialmente durante el I milenio a.C., con la construcción de canales paralelos unidos entre sí por una serie de canales menores, lo que permitía un cierto intercambio del agua y posibilitaba la salida del agua sobrante. Ello implicó, por otra parte, la eliminación de los grupos marginales, campesinos de ocasión y pastores, no dedicados a la agricultura intensiva de regadío.

En las cuencas medias del Éufrates (Mari) y del Tigris (Asur), así como a lo largo de algunos de los mayores afluentes del primero (río Habur), existieron así mismo redes de canalización locales.

En todo tiempo, los canales mayores fueron aprovechados también como vías de comunicación fluvial, con barcazas arrastradas a sirga.

IV.4.2. La agricultura

En las zonas irrigables, los campos solían ser alargados y muy estrechos; fajas de terreno en desnivel con la zona más elevada dando al canal o acequia. En los cultivos de cereal, la distancia media entre los surcos iba de 75 a 50 cm (Civil, 1994: 82).

La herramienta de labranza más efectiva fue el arado [**apin**, *epinnu(m)*], del que se conocían dos tipos: el atado roturador de esteva doble tirado por bueyes o, si era de menor tamaño, de tracción humana, y el arado de siembra provisto de un embudo para la simiente y vertederas para cubrirla de tierra. Los arados sencillos debieron de ser por regla general de madera endurecida a fuego, los mejores ejemplares tenían revestimiento metálico de cobre o bronce. La herramienta agrícola más común en Babilonia y en terrenos suaves de aluvión era la pala triangular; había también palas grandes provistas de dos cuerdas para tirar de ellas una vez clavadas, que se empleaban sobre todo para excavar canales. En la horticultura se empleaban sobre todo azadas y picos de diversos tamaños, rastrillos y hachas con hojas metálicas.

La siembra se realizaba con sumo cuidado, dejando los surcos limpios y regando el campo; una vez germinada la semilla, había que llevar a cabo una serie de ritos que conjurasen la acción de los ratones y ciertos pájaros e insectos que podían poner en peligro los gérmenes y brotes. La cosecha se hacía a hoz, procurando no desgranar la espiga, y para la trilla se podía recurrir a tres procedimientos, a menudo complementarios:

(a) la trilla con trillos de arrastre, generalmente provistos de dientes de madera, no de sílex, considerado un material costoso;
(b) el pisado por animales (bueyes), y
(c) el desgranado a golpes de mayal,

todo ello acompañado de los correspondientes ritos mágicos (Civil, 1994).

IV.4.3. *La dieta alimenticia*

La dieta básica de la población se basaba en una serie de productos agrícolas esenciales. En el Próximo Oriente antiguo se distinguen dos zonas dietéticas bien delimitadas:

(a) la mesopotámica, gobernada por la cebada, el sésamo y la palmera datilera, y
(b) la siro-levantina, a base del trigo, el olivo y la vid.

En Mesopotamia, el primer lugar en la alimentación y en la producción lo ocupan los cereales, consumidos en forma de sémola o destinados a la panificación; el Próximo Oriente fue la cuna de estos cultivos, atestiguados desde el primer Neolítico en las laderas de los Zagros, del Tauro anatólico y del Líbano. En Mesopotamia, la posición preeminente la ocupaḅa la *cebada*, un cultivo tan común que sus diversas denominaciones [**še**, **še-bar**, *še'u(m)*, *uṭṭetu*] servían también para designar los cereales en general; a partir de ella se elaboraban enormes cantidades de una «cerveza» [**kaš**, *šikaru(m)*] de poco grado, muy importante en la dieta mesopotámica –el consumo de agua era peligroso por la altísima contaminación orgánica– y, consiguientemente, en el culto. El *trigo* [**gig**, *kibtu(m)*] se fue haciendo cada vez más raro al avanzar con el tiempo la salinización de las tierras de cultivo, debido –aparte de

razones macroclimáticas– al exceso de riego; por ello el consumo de harinas de trigo se vio poco a poco reducido a la repostería, es decir, al lujo y al culto.

Entre las verduras, las principales fueron el ajo [*šūmu(m)*], ciertas variedades de cebolla [*šamaškillu(m)*], el puerro [*kar(a)šu(m)*] y otras hortalizas de difícil definición botánica, así como legumbres, entre ellas los guisantes (**gu**$_2$) y las lentejas [*kakkû(m)*]. El cultivo del *sésamo* fue muy importante, ya que su aceite constituía una fuente energética básica como alimento de las lámparas, a la vez que proporcionaba excipientes a la farmacopea y a la industria del perfume. La palmera [**gišimmar**, *gišimmaru(m)*] era esencial en la economía y la dieta; se aprovechaba todo. Proporcionaban *dátiles* en abundancia, que eran la fruta básica y de cuya fermentación se obtenía un licor de alto grado; sus huesos se empleaban como combustible o, puestos a remojo, como pienso. El corazón de la palma se usaba como verdura.

El consumo habitual de carne y pescado quedaba reservado para las clases pudientes; los menos favorecidos sólo podían disponer de salazones, y de modo excepcional. Como es natural, la mesa de los reyes, y la de los dioses, escapaba a todos estos esquemas: los menús mencionan guisos de carne en leche o crema, frutas, zumos, y hasta vinos, traídos de Siria o Egipto.

En el área siro-levantina, alejada de los valles fluviales, las condiciones climáticas y la ausencia de grandes sistemas de riego favorecían la alternancia de la cebada y el trigo en régimen de cultivos de secano. La palmera era marginal; la fruta común era la *uva* y la bebida el vino *(yēnu o weinu)*. Las grasas vegetales eran suministradas por el aceite de *oliva (zētu)*.

IV.4.4. La ganadería

En la ganadería dominaron las *ovejas* (**udu**, *immeru*) y cabras, destinadas a la producción de lana y cuero, y sólo en segundo lugar de carne (salazones) y lácteos; el cerdo ocupaba una posición secundaria, y siempre dentro de la microeconomía familiar. Las *aves de corral* eran el pato, el ganso y la paloma; la gallina no hizo su aparición hasta muy tarde, y esporádicamente. Los animales de tiro eran el *buey* [**gu**$_4$, *alpu(m)*], que podía usarse en reatas de hasta cuatro pares para cargas excepcionales, y, en las economías de tipo medio y bajo, los mulos, híbridos de asno y caballo salvaje, y sobre todo los *asnos* [**anše**, *imēru(m)*]. El *caballo*, o «asno extranjero» (**anše-kur**), domesticado en las estepas asiáticas desde el IV milenio a.C., no desempeñó un papel activo en Mesopotamia hasta el II milenio, y lo hizo sobre todo en el terreno militar como tiro del carro de guerra; fue introducido en Siria y Mesopotamia desde el norte y el este. El camello y el dromedario no se llegaron a domesticar en Mesopotamia, excepción hecha de ciertas tribus nómadas protoárabes que lo empleaban desde mediados del I milenio.

IV.4.5. La tecnología

La tecnología –en su sentido más abstracto: el saber hacer– gozaba de un alto prestigio social, hasta el punto de que las actividades industriales más conspicuas se incluían en la lista de «las esencias», los **me** [↑ II.5.4]. En la práctica, la tecnología se movió siempre en el plano de la pequeña industria artesanal, financiada en la práctica exclusivamente por las grandes organizaciones –el templo y el palacio–, de las que, con pocas excepciones, dependían directamente, comenzando por la obten-

ción de las materias primas; las oligarquías urbanas (*awīlūtu(m)* [↑ II.2.2.2]) de terratenientes, altos funcionarios y nuevos ricos contribuyeron así mismo al mantenimiento de esta producción artesanal. Las poblaciones rurales dispersas por las pequeñas aldeas eran en principio tecnológicamente autosuficientes, aunque a un nivel muy elemental. Las dos principales ramas de la industria fueron la metalurgia y la cerámica.

IV.4.5.1. La metalurgia

La *metalurgia* alcanzó altísimos niveles de calidad ya a finales del IV milenio a.C., y de ello se aprovecharon las industrias secundarias de transformación, como los fabricantes de herramientas, armas y objetos de decoración. Ya antes, en los primeros estadios calcolíticos [↑ V.1.2] se había trabajado el mineral de cobre recogido en superficie; para fundirlo se utilizaron primero pozas u hornos bajos. La técnica se perfeccionó con la utilización de hornos altos bien ventilados en los que el mineral se mezclaba con diversas capas de carbón vegetal y que alcanzaban sin gran esfuerzo y superaban los 1.083 grados centígrados, temperatura de fusión de metal. Así mismo, se utilizaron crisoles de cerámica para fundir objetos metálicos desechados.

En el IV milenio a.C. comenzó también la elaboración planificada de aleaciones de cobre y otros metales, primero con arsenio y antimonio (hasta el 3%) y luego plomo (hasta el 10%); la aleación de más éxito fue la que incorporaba el estaño. El producto resultante, *bronce* [**zabar**, *siparru(m)*] se fue imponiendo en la fabricación de herramientas y armas desde finales del IV milenio. El metal fundido se vertía en moldes, por lo general de arenisca, una técnica perfectamente desarrollada ya en la época de Uruk. Los negativos –de arenisca o de cerámica– podían ser abiertos, si servían para fabricar barras u objetos de gran tamaño, o cerrados, de dos o más piezas y provistos de canalillos para el vertido del metal. La técnica de la fundición alcanzó ya a finales del IV milenio una gran perfección.

Las técnicas del repujado fueron utilizadas en calderería –cobre– y la fabricación de joyas de oro (**guškin**, *hurāṣu*) y plata [**ku$_3$-babbar**, *kaspu(m)*]. Se conocían la soldadura y la metalización –bronceado, plateado y dorado– de objetos. Los joyeros [**ku$_3$-dim$_2$**, *kutimmu(m)*], uno de los grupos profesionales más frecuentemente atestiguados en la documentación, dominaban así mismo las artes de la filigrana, la incrustación y el engarzado de piedras semipreciosas.

IV.4.5.2. Cerámica

Otra importante rama de la producción industrial, siempre a nivel artesanal, fue la *cerámica*. El torno de rotación rápida se conocía ya en el IV milenio a.C.; otras formas alternativas incluían el uso de moldes o el torno lento. La generalización del uso del torno rápido es indicio de una importante transformación social: la aparición de familias de alfareros, segregados de la comunidad urbana y considerados como una profesión (Vidale, 1995: 46).

Los hornos más elaborados tenían una cámara de ignición separada; los más sencillos consistían en una poza o una estructura baja de material refractario con una abertura única; en todo caso, eran suficientes para alcanzar los 950 grados centígrados necesarios para la cocción de la cerámica. Las formas corrientes –tazones, platos, cuencos, jarras– podían combinarse entre sí para crear formas nuevas;

la tipología, muy constante, es de gran ayuda para la datación arqueológica. El alfarero profesional [**bahar**$_2$; *pahāru(m)*] solía trabajar para las grandes organizaciones; la cerámica de uso corriente se fabricaba en el seno de la familia.

Aparte de estas actividades, los documentos mencionan a los lavanderos [**azlag**, *ašlāku(m)*], curtidores [**ašgab**, *aškāpu(m)*], cesteros [**ad-kid**, *atkuppu(m)*], carpinteros [**nagar**, *nagāru(m)*], etc. Los grupos profesionales, constituidos y organizados desde finales del IV milenio a.C., siguieron constantes hasta finales del I, tanto en Mesopotamia con en sus áreas de influencia (Sanmartín, 1995).

En su mayor parte, esas actividades se llevaban a cabo por cuenta del templo, del palacio o de las oligarquías urbanas. El «Código de Hammurapi» cita la mayoría de estas profesiones y establece las tarifas que habían de pagarse por los trabajos [↑ Texto 49].

> Texto 49:
>
> Si un hombre contrata a un trabajador, pagará por día:
>
> (...)
>
> 5 granos (**še**) de plata por el jornal de un tejedor; 5 granos de plata por el jornal de un lavandero; [5] granos de plata por el jornal de un tallador de sellos; [5] granos de plata por el jornal de un arquero; [5] granos de plata por el jornal de un herrero; 5(!) granos de plata por el jornal de un carpintero; [5] granos de plata por el jornal de un curtidor; [5] granos de plata por el jornal de un cestero; [5] granos de plata por el jornal de un albañil.
>
> («Código de Hammurapi», § 274; Finet, 1973; Borger, 1985; Roth, 1995)

Ello equivalía a 240 litros (**sila**$_3$) de cebada al mes: un sueldo enorme comparado con el normal de 60 litros [↑ Tabla 8] y que, ciertamente, rara vez podría ser abonado por un particular (Renger, 1984: 87).

IV.5. BIBLIOGRAFÍA

La mejor introducción general a las infraestructuras ideológicas de que se alimentan el subsistema económico y la cultura material en la antigua Mesopotamia es la clásica de Landsberger-Von Soden, 1965, que habrá de completarse con Klíma, 1975, y Oppenheim, 1977, caps. V y VI. Renger, 1984, Stolper, 1985, y Wunsch, 1993 han publicado estudios modélicos sobre la historia de la economía y el comercio; para la actividad de los mercaderes, véanse Leemans, 1950, y Oppenheim, 1967, así como diversos trabajos recogidos en Lipiński, 1979, y Powell, 1987. Para todo lo relacionado con los orígenes, evolución y función de la escritura cuneiforme, véanse Gelb, 1976, y Walker, 1987; más específicos son Schmandt-Besserat, 1988, sobre las *bulas*, y Green-Nissen, 1987, y Nissen-Damerow-Englund, 1990, sobre los primeros estadios en Uruk. Sobre el papel de la actividad agropecuaria, el comercio y la producción artesanal pueden verse Klíma, 1964, caps. VIII-X; Von Soden, 1987, caps. VII-IX, y Postgate, 1994, caps. 8-12. La mejor publicación sobre la agricultura, sus técnicas y su trasfondo ideológico es el poema original sumerio *Instrucciones de un campesino*, publicado y estudiado en Civil, 1994.

V

Los comienzos de la cultura en el Próximo Oriente asiático

V.I. DATOS DE PREHISTORIA

Los ritmos culturales de las zonas periféricas nordorientales (caucásicas e iranias) y los de las propiamente mesopotámicas son distintos.

En las zonas periféricas mencionadas los procesos culturales son más tardíos o más lentos que en Mesopotamia y el ámbito siro-levantino. Se sabe que las estepas y los oasis occidentales del arco norte asiático, desde el mar Caspio al desierto del Pamir, habitadas desde el Paleolítico, comenzaron a ponerse en contacto con la meseta de Irán a partir del -4000, y que esas mismas zonas estaban dominadas en torno al -1000 por clanes nómadas dedicados a la cría de caballos. Las zonas centrales y orientales del Irán estuvieron pobladas desde el Paleolítico y fueron centros de importantes cultura autóctonas entre -5000 y -4000. La zona suroriental iránica, es decir, Elam, giraba sin embargo ya desde antes del -3000 en la órbita cultural mesopotámica.

V.I.I. Neolítico (*ca.* IX-IV milenios a.C.)

Frente a estas fechas relativamente tardías, en las zonas próximo-orientales que permiten la actividad agrícola y ganadera y que limitan con los grandes sistemas fluviales mesopotámicos –es decir, Siria-Palestina, el sur de Anatolia y los montes Zagros– la domesticación de animales y plantas es anterior ya al -8000/7000. La transición de un sistema de vida nómada a uno sedentario, la construcción de las primeras *aldeas*, el establecimiento de redes comerciales y la profesionalización del trabajo se daban ya en -6500 (Neolítico Cerámico): de esta fecha datan los complejos cultuales excavados en *Çatal Hüyük* (Anatolia meridional), edificados en adobe, distribuidos en diferentes espacios y dotados de decoración multicolor, algunos de los cuales albergaban estatuillas femeninas; todo ello testimonio de una producción artesanal diversificada y especializada [↑ Figura 8]. Los asentamientos menores se fueron agrupando y formando centros locales mayores *(ciudades)* desde *ca.* -5000. En las grandes cuencas fluviales de la Mesopotamia alta y media –hasta

la altura de la actual Bagdad– se constata la existencia de políticas de drenaje y canalización desde el -7000.

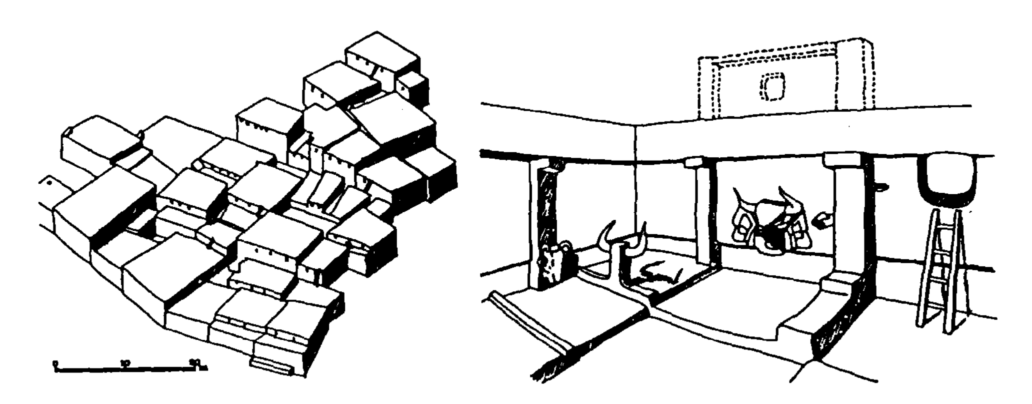


Figura 8. Reconstrucción de un barrio de Çatal Hüyük VIB, *ca.* -6000 y de un interior con decoración plástica (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1121/15 1989)

Cierto número de figurillas de terracota representan figuras femeninas del tipo de la Diosa Madre; son muy frecuentes en Anatolia, pero sólo a partir del Neolítico Cerámico. Las nuevas formas de vida estaban ligadas al mito de la fecundidad; la población sedentaria disponía de más recursos, pero se sentía más dependiente de la naturaleza.

V.I.2. Calcolítico (Tell Halaf, IV milenio a.C.)

El IV milenio es la llamada época de *Tell Halaf*, denominada así por este yacimiento normesopotámico situado a orillas del río Habur, afluente de la cuenca media del Éufrates (Siria); otros yacimientos importantes son *Samarra* (a orillas del Tigris) y, en Irán, *Tepe Sialk*. Juntamente con las herramientas y armas de piedra comienzan a usarse las de cobre (período *Calcolítico*). Aparecen los primeros hornos de temperatura regulable, que permiten la fabricación de cerámica de lujo, finamente decorada y pintada con motivos tópicos y estandarizados: cabezas de toros, machos cabríos, hachas dobles y diversos motivos geométricos. Los edificios son de planta circular.

V.I.3. Época de Al-ᶜUbaid (Obeid)

Entre el -5000 y el -4000 se comenzó a cultivar el sur mesopotámico; en la segunda mitad del IV milenio a.C., el desarrollo cultural de esta zona superaba ya definitivamente al de las regiones de las cuencas medias y altas de los sistemas fluviales y al de las mesetas iranias.

El yacimiento más característico es de *Al-ᶜUbaid*, en las marismas ribereñas del Golfo Pérsico. El aumento de producción de cereales y ganado, y el consiguiente incremento de población, evidencian la presencia de sectores tecnológicos básicos, perfectamente organizados y cada vez más complejos: especialmente la agricultura planificada y el control de los acuíferos. A la vez, se intensifica el recurso a tecno-

logías secundarias de difusión amplia, tales como la cerámica y la textil, o altamente especializadas, como la fabricación de herramientas de lujo y la joyería.

En la alfarería se usa normalmente el torno rápido, y en metalurgia se generaliza la fundición del cobre. Los talladores de sellos emplean taladros y fresas de rotación rápida con los que pueden trazarse negativos de escenografías complejas, a base de figuras animales y humanas (escenas de caza). Los edificios se levantan con ladrillos y adobes de formas regulares y normalizadas, y se detectan los primeros edificios claramente clasificables como templos, por lo general levantados sobre terrazas artificiales, hoy conocidas por su nombre acadio de *ziqqurratu* [↑ II.1.2.2]. En torno a los templos surgen núcleos urbanos de organización compleja, basados en la división del trabajo y el reparto de tareas específicas (profesionalización [↑ II.1.2.1]).

La complejidad cultural de estas urbes exigía el concurso de redes de comunicación y mecanismos de control cada vez más efectivos, un proceso que fue generando diversos proyectos de fijación y codificación del lenguaje y, en general, de todos los procesos socio-económicos basados en la oralidad (Nissen, 1995: 41 ss.). Los primeros datos apuntan a la codificación de cantidades y materias mediante *fichas* normalizadas encerradas en bolas de arcilla *(bulas)*, recubiertas luego con improntas de sellos de cuño u otras marcas personales [↑ IV.3.1].

V.2. PROTOHISTORIA DEL PRÓXIMO ORIENTE: LOS PERÍODOS ARCAICOS (*ca.* -3400-2850; ÉPOCA PROTOSUMERIA) Y EL ORIGEN DE LA ESCRITURA

Datos	Cronología
Período arcaico de Uruk	
Ocupación general de los valles fluviales	desde -3700
Desarrollo de las ciudades estado	
División del trabajo	
Perfeccionamiento de la metalurgia del bronce	
Difusión de la Cultura de Uruk	
Primeros documentos contables	desde -3400
Período tardío de Uruk	
Textos logográficos arcaicos de Uruk IV	*ca.* -3200
Textos logográficos arcaicos de Uruk III	*ca.* -3100
Escritura proto-elamita (Susa)	
Huellas de influencia mesopotámica en Egipto	
Período de Ǧamdat Naṣr	
Desarrollo de valores fonéticos en la escritura	desde -3000

Tabla 11. Cronología de los períodos protohistóricos mesopotámicos (períodos protosumerios)

V.2.1. Período arcaico de Uruk y la cultura de Uruk

Uruk fue la urbe dominante del sur mesopotámico desde -3400 (Uruk Arcaico); su crecimiento fue muy rápido y se debe en gran parte a procesos inmigratorios. Uruk, sin embargo, no fue sino una de las diferentes ciudades estado de la planicie aluvional surmesopotámica. Por ser, además, la mejor conocida arqueológicamente, Uruk sirve para estudiar el modelo general de este ámbito cultural. La época arcaica se caracteriza por una serie de procesos sociales caracterizados por dos constantes: el *crecimiento interior* de las ciudades, que se convierten en urbes, y su fuerza *expansiva*, con la consiguiente presión económica y cultural sobre la zonas periféricas afectadas por tal expansión.

V.2.1.1. Los sumerios y el modelo urbano Uruk

El crecimiento interior produjo una serie de efectos, tales como:

(1) nuevas formas de distribución de los espacios intraurbanos,
(2) nuevas formas de organización socio-política, en especial una división del trabajo más acusada, acompañada del incremento de las prestaciones de trabajo obligatorias y de la presencia del estado,
(3) la creación de técnicas precisas de codificación gráfica de los procesos económicos y la aparición de la escritura, a fin de facilitar el control estatal de los medios de producción, de los excedentes y de las actividades profesionales, y
(4) la creación de sistemas simbólicos y cánones artísticos que sirvieran de soporte ideológico y medios de expresión a la nueva sociedad surgida de todos estos cambios (Nissen, 1995: 41 ss.; Algaze, 1993).

El producto final fue una sociedad cuyos sistemas y subsistemas culturales habrían de permanecer sustancialmente invariables durante milenios hasta el final de la historia mesopotámica.

La explicación más plausible es atribuir estos procesos de aceleración demográfica y cultural a la llegada de un grupo venido de fuera, los *sumerios* [↑ I.1.1], hablantes de una lengua no semítica de tipo aglutinante; su procedencia geográfica es desconocida. Los inmigrados sumerios, que no fueron nunca los únicos pobladores del sur mesopotámico, se fusionaron culturalmente, aunque no lingüísticamente, con otros grupos asentados ya en estas zonas en épocas anteriores; uno de los cuales –el más numeroso– estaba constituido por hablantes de lengua *semítica*. Otro grupo lingüístico presumerio, éste minoritario, lo formaban los *hurritas*, denominados también *subareos* [↑ Tabla 1]. Todos ellos fueron entrando en contacto entre sí y asentándose sobre unos substratos culturales mucho más antiguos que ellos, denominados –a falta de más datos– *proto-tigridas* y *proto-eufratianos*. El contacto entre los diversos grupos queda patente por los numerosos préstamos lingüísticos que tuvieron lugar en el plano del vocabulario básico [↑ Tabla 12], aunque las distintas lenguas –sobre todo las dos dominantes sumeria y acadia– mantuvieron su identidad estructural por encima de estos contagios léxicos. Grandes sectores de la población, en especial en las grandes urbes y en agrupaciones profesionales como mercaderes, escribas y funcionarios de la administración, eran prácticamente bilingües o plurilingües. Aparte de la dimensión estrictamente lingüística, los hablan-



tes de sumerio, acadio y otras lenguas minoritarias no pueden ser históricamente diferenciados por factores étnicos, antropológicos, arqueológicos, políticos ni sociales.

V.2.1.2. Expansión y significado de la Cultura de Uruk

El apogeo cultural y económico de la llamada Cultura de Uruk, vigente durante la segunda mitad del IV milenio a.C., no implica la existencia de una unidad política en el sur mesopotámico. En la llanura de aluvión surmesopotámica (Súmer),

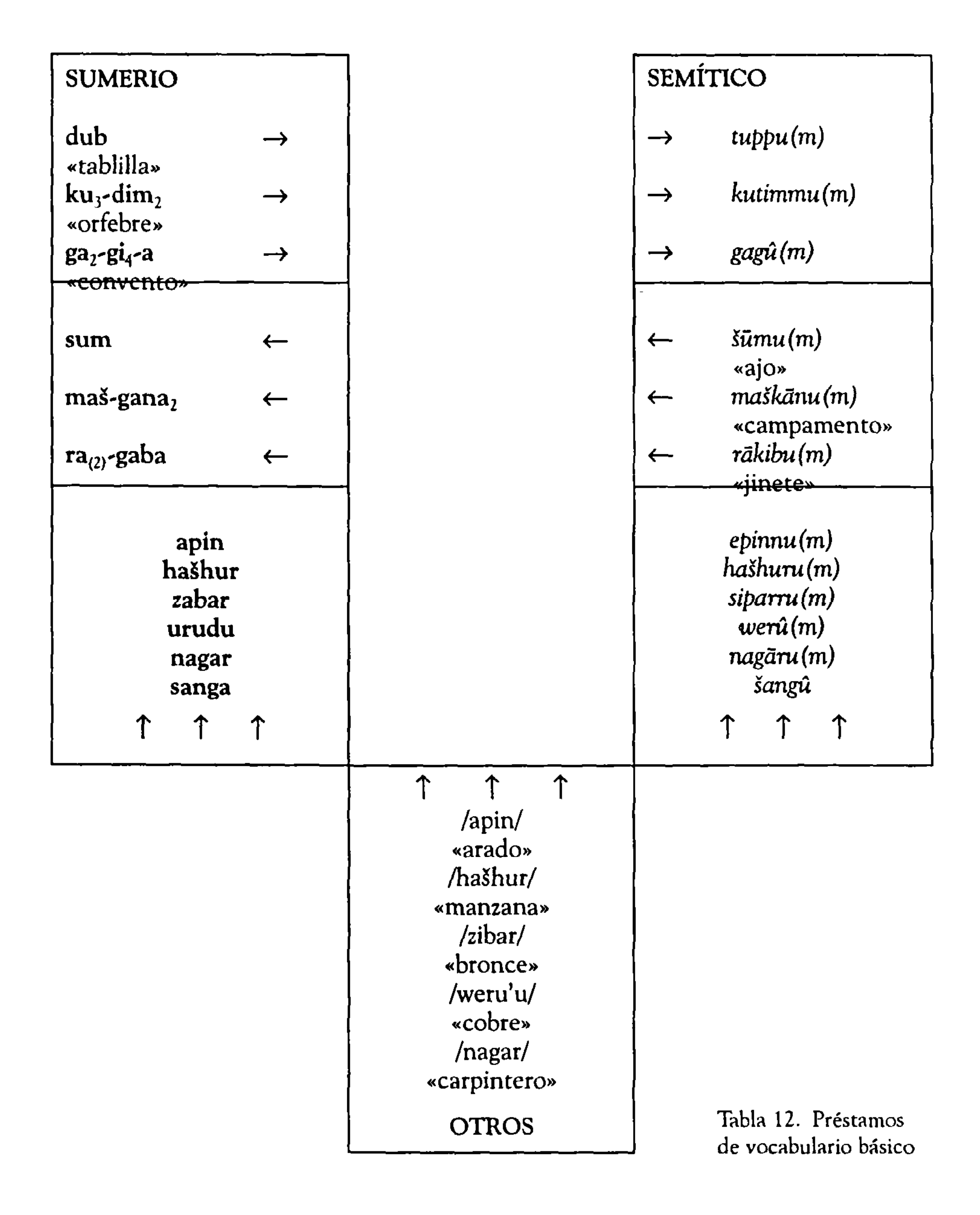


Tabla 12. Préstamos de vocabulario básico

Uruk es ciertamente el centro más característico por ser el mejor conocido arqueológicamente, pero Uruk no ejercía la capitalidad de un estado sumerio, que ni siquiera existía en esa época. Lo que se dio fue una constelación de unas cuantas ciudades estado con intereses comerciales y económicos análogos y, por lo tanto, contrapuestos, en continua pugna entre sí por una hegemonía que no nos consta consiguiera ninguna de ellas de modo estable.

La expansión comercial y, por ende, cultural de *Uruk*, se detecta hasta en Egipto [↑ V.3.1] y en Pakistán (Civilización del Indo) [25.2] y mucho más claramente en Irán (Elam) [↑ V.4.2] y las cuencas medias y altas del Tigris y Éufrates (Siria central y septentrional, Anatolia) [↑ V.4.3]. Esta expansión no fue obra solamente –ni siquiera principalmente– de esta ciudad estado, sino de todas las que constituían el mundo sumerio: Eridu, Ur, Larsa, Lagaš, etc., constituían, junto con Uruk, lo que llamamos Cultura de Uruk, y fueron igualmente responsables de su difusión.

La presencia de los sumerios en el sur mesopotámico coincidió, por lo tanto, con el período de máximo esplendor de la Cultura de Uruk (períodos Uruk XIV-IV), caracterizada arqueológicamente por una cerámica fina monocroma y una excelente técnica escultórica. Las palabras mesopotámicas que hacen referencia a la navegación, la talla de sellos cilíndricos, la joyería, la topografía, la escuela y la escritura, y el derecho, son de origen claramente sumerio; probablemente lo son también algunas relativas a ciertas estructuras jurídicas, sociales o religiosas; todo ello cristalizó ya en esta época. Esta época se caracteriza así mismo por el desarrollo pleno de la arquitectura sagrada: surgen los *grandes templos* urbanos. Paralelamente a todo ello, madura el papel del templo como elemento central de la economía y máximo propietario de las tierras [↑ II.1.2.1]. Todo ello parece ser aportación del elemento *sumerio*.

No obstante, y con más fuerza cuanto más hacia el norte, se constata la existencia de propiedad privada de tierras y pastos, sea en manos de personas particulares o de clanes o macrofamilias; esta vía económica alternativa al centralismo sumerio podría ser más propia de sectores de población de habla *semítica*. Por último, ciertas formas sociales peculiares y algunos oficios complementarios, como los relativos a la caza, serían ejercidos preferentemente por grupos cultural o lingüísticamente marginales. Las aportaciones de unos y otros constituyen, al fusionarse, lo que llamamos cultura mesopotámica: un sistema simbólico o reticulado social perfectamente cohesionado y completado –en sus elementos esenciales– ya en la segunda mitad del IV milenio a.C.

V.2.1.3. Función de la escritura en la Cultura de Uruk

A finales de este período se dieron los pasos definitivos hacia la escritura en su sentido estricto, es decir, hacia la codificación gráfica –mejor: plástica– de un lenguaje concreto, en este caso la lengua sumeria.

Histórica y culturalmente sería falso ver en la *escritura* [↑ IV.3.2.1] la causa, o una causa, de la cultura urbana; más bien se trata de un efecto de tal cultura, de un producto de la enorme complejidad social alcanzada en las urbes del sur mesopotámico. Es más, la aparición de la escritura como vehículo lingüístico no coincide con el clímax cultural del IV milenio, sino con el comienzo de cierto deterioro, y se creó precisamente para poner freno a los primeros síntomas de decadencia.

Paralelamente al desarrollo de la escritura y de su soporte –la tablilla de barro– se sustituyeron los sellos de cuño por los llamados *sellos cilíndricos*, especie de rodillos diminutos que, al girar sobre la superficie casi plana del documento, dejan improntas repetidas de su negativo.

Los primeros textos escritos (los *textos arcaicos* de Uruk IV, *ca.* -3200) de la historia de la humanidad surgieron al grabar en la superficie de tablillas de arcilla los datos elementales (cifras y valores) que en épocas anteriores se codificaban en forma de fichas encerradas en las bulas de barro [↑ IV.3.1; Figura ↑ 6]. Los signos son pictográficos y su trazado es curvilíneo [↑ Figuras 7 y 9].

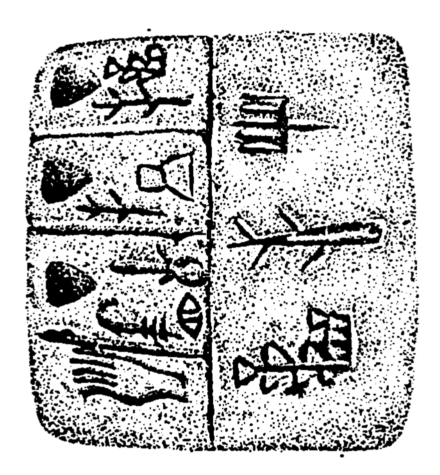


Figura 9. Tablilla arcaica de Uruk (III) con logogramas y numerales (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 1124b/15 1989)

La época que nos ocupa es contemporánea de Nagada II en Egipto, que carece de escritura; de ello se deduce que la escritura de Uruk es anterior a la egipcia, que surgió a su vez independientemente de cualquier inspiración mesopotámica.

V.2.2. Los períodos arcaicos Uruk tardío y Ǧamdat (Yemdet) Naṣr

Durante los siguientes períodos arqueológicos arcaicos, *Uruk Tardío III* (desde -3100) y Ǧamdat Naṣr (desde -3000), la escritura comenzó su lenta adaptación a las exigencias de la fonética, en concreto a las necesidades de la lengua sumeria [↑ IV.3.2.2]. Ciertos signos se usaron independientemente de su valor logográfico para significar sonidos silábicos puros y, de este modo, servir de *complementos fonéticos* que ayudasen a leer correctamente los logogramas. Los signos no se escribían alineados en renglones –como sería la práctica normal en el II milenio a.C.–, sino agrupados en rectángulos, sin seguir un orden sintáctico claro.

En realidad, la escritura cuneiforme se rigió siempre, pero sobre todo en sus comienzos y hasta mediados del tercer milenio a.C. (Jacobsen, 1957: 91 s.), por leyes estrictamente económicas: el escriba, que no estaba sujeto a más reglas ortográficas que las suyas propias o las de su peculiar escuela, tendía a no escribir más signos que los estrictamente necesarios para poder leer el texto en voz alta, y se ahorraba los que él, que conocía bien su texto, consideraba superfluos o redundantes. Por norma general, el texto real era morfológica y sintácticamente mucho más complejo que lo que dejan sospechar los documentos escritos.

Tanto los datos de la antropología como los procedentes de la documentación escrita describen un panorama cultural unitario sin rastro alguno de conflicto por motivos étnicos entre los diferentes grupos de hablantes sumerios, semitas, etc.

V.3. CONTACTOS Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CULTURA MESOPOTÁMICA: EGIPTO Y LA CIVILIZACIÓN DEL INDO (MOHENYO-DARO)

V.3.1. Mesopotamia y Egipto

El grupo de pobladores que había de constituir la masa de lo que un día sería Egipto fue conquistando el valle del Nilo hacia el sur y hacia el norte a partir de la zona comprendida entre Abidos y Negada; a comienzos de la época histórica, este grupo alcanzó el Delta, a cuyos pobladores asimiló e incorporó al imperio.

V.3.1.1. El Delta del Nilo y el substrato asiático

En épocas prehistóricas y protohistóricas, el Delta, sobre todo el Delta oriental, era culturalmente, y quizá también étnica y lingüísticamente, parte de Asia (Helck, 1971: 4 ss.). Lo poco que sabemos de estos pobladores indica que sus sistemas simbólicos eran diferentes de los de sus conquistadores sureños: los nombres de sus monarcas no parecen egipcios y sus emblemas se basan en entidades *femeninas* –trono de Isis, palacio de Hathor y flecha de Neith–, más propias de agricultores y totalmente distintas de los emblemas zoomorfos –tienda / palacio / cuerno de rinoceronte, trono / búfalo o peluca / *ureo* / serpiente– de los clanes dominantes (cazadores) atestiguados arqueológicamente en Nagada II (Helck, 1968: 12 ss.). Probablemente, la dimensión femenina de sus emblemas políticos básicos está relacionada con los mitos de la Gran Madre vigentes en el Asia Anterior –especialmente en los centros agrícolas de Anatolia, Siria y el Irán occidental (Elam)– durante los milenios V y IV.

Todo parece indicar que la frontera cultural y étnica del istmo de Suez es sólo el resultado de la conquista del delta por los portadores de la cultura Nagada II. La religión de Osiris, típica del Delta, presenta así mismo fuertes conexiones estructurales con los cultos asiáticos de Dumuzi/Tammuz y Adonis: común a todos ellos es la figura del joven pastor que muere y es llorado por su «hermana» y resucitado por sus lágrimas, lo que provoca el brote de una nueva vegetación y renueva, en general, la fertilidad de hombres, animales y plantas.

V.3.1.2. Contactos mercantiles y calcos culturales

Cuando los pobladores de la cultura Nagada II conquistaron el Delta, quedaron sometidos a su vez a ciertas influencias culturales procedentes, en última instancia y vía Siria, de la Mesopotamia inferior de las épocas de Uruk y Ǧamdat Naṣr. Se trataba, esta vez, no de substratos etno-culturales, sino de contactos comerciales a través de las infraestructuras portuarias de las viejas ciudades del Delta oriental, desde siempre habituadas al contacto con los vecinos sirios.

Al parecer, los contactos comerciales con Mesopotamia se efectuaron por vía marítima, no dando un rodeo a la Península Arábiga y vía Golfo Pérsico, sino siguiendo las viejas rutas levantinas que remontaban la costa mediterránea hacia los

puertos sirios del norte. Allí se efectuaba el enlace con las caravanas que, vía Alepo, servían las ciudades del Éufrates superior y medio, profundamente influidas por las civilizaciones mesopotámicas de Uruk y Ǧamdat Naṣr [↑ V.2.1.2; V.4.3].

Entre los elementos de influencia claramente mesopotámica hay que mencionar *especialmente el uso de los sellos cilíndricos [↑ IV.3.1; V.2.1.3] en el Egipto pro*tohistórico, en parte directamente importados de Súmer, y en parte imitaciones egipcias. Por vía comercial a través de Siria penetraron en Egipto formas y cánones estéticos mesopotámicos, especialmente de la época de Ǧamdat Naṣr, que fueron reproducidos por los artistas locales en otros objetos, como mangos de puñal, paletas de maquillaje, etc. (Helck, 1971: 5 s.). Evidentemente, todo ello no implica, en absoluto, la existencia de contactos directos entre egipcios y sumerios, ya que por lo general las mercancías eran transportadas y revendidas de ciudad en ciudad y de puerto en puerto por los transportistas y armadores sirios.

Por lo que se refiere a la escritura egipcia, ésta presenta ciertas semejanzas funcionales con la mesopotámica –p. e. en el uso combinado de logogramas, silabogramas, complementos fonéticos y signos determinativos–, pero, por otra parte, también profundas divergencias, no sólo en cuanto a la forma exterior de los signos, sino a su información grafemática: mientras que los silabogramas mesopotámicos incluyen siempre una vocal y permiten una transcripción fonética (p. e. *ka* /ka/, *ha* /ha/), los egipcios no denotan más que las consonantes, y sólo admiten una transliteración gráfica (p. e. *sš* «escriba»). Los sistemas de escritura mesopotámico y egipcio surgieron de manera independiente, y, aunque en Súmer los primeros documentos precedan en dos o tres siglos a los egipcios –la escritura egipcia debió de preceder de muy poco a la I dinastía (Aha, *ca.* -2950)–, hay que rechazar la tesis de que el sistema egipcio se inspirara en el sumerio. Las semejanzas estructurales se deben a la necesidad de responder a problemas de codificación análogos; también la escritura china presenta numerosos puntos funcionalmente homologables con el cuneiforme mesopotámico y el jeroglífico egipcio, a pesar de haber surgido mil quinientos años más tarde y, por supuesto, también independientemente de Mesopotamia y Egipto.

V.3.2. Mesopotamia y la Civilización del Indo (Mohenyo-Daro)

La llamada Civilización del Indo (*ca.* -2700-1700) fue una cultura fluvial, análoga a la mesopotámica, a la egipcia y la china, con centros principales en *Mohenyo-Daro* (Pakistán) y *Harappa* (Panyab), irradiando sobre todo a lo largo de la costa del Índico y, por el norte, hasta el valle del Ganges; sus influjos se dejaron notar desde la costa árabe del Golfo Pérsico al Himalaya.

Esta cultura fue también plenamente urbana. Sus ciudades estaban cuidadosamente planificadas, con redes de calles flanqueadas de edificios cuadrangulares de varios pisos construidos con ladrillos, y dotadas se servicios de conducción de aguas, vertidos y baños públicos con agua caliente (Franke-Vogt, 1995: 338).

Carecemos de informaciones sobre las lenguas de estos pobladores, que parecen haberse dedicado a la ganadería y a la agricultura. Una de sus actividades principales fue sin duda el comercio exterior, especialmente con Mesopotamia y Asia Central. Esta cultura finalizó hacia el -1700 por causas desconocidas; nada prueba que su fin se debiera a los invasores arios que comenzaron a penetrar desde *ca.* -2000 en el norte de la India (Panyab).

V.3.2.1. Paralelos culturales entre el valle del Indo y Mesopotamia

La cultura del Indo desarrolló una serie de cánones estéticos coherentes. La escultura ofrece algunos paralelos formales con temas elamitas (Susa) y estrictamente mesopotámicos (Nippur), aunque otros elementos apuntan hacia temas del Asia Central (Bactria). Ciertas vasijas de esteatita u otros materiales de piedra blanda ofrecen grandes semejanzas con ejemplares encontrados en Susa, Kiš o Ur, datables en el período Protodinástico II; tanto en un caso como en otro se trata de objetos de importación, ya que estas vasijas se fabricaban en Irán y Baluchistán (Pakistán).

Un elemento característico de esta cultura son estampillas o *sellos de cuño* –más de tres mil–, también de esteatita, de forma cuadrada y tallados con motivos variados –geométricos, figuras femeninas, toros y ciervos, seres sentados en posición de yoga–, todos ellos realizados con técnica refinada y dotados de inscripciones aparentemente pictográficas y pendientes todavía de desciframiento. Algunos ejemplares de estos sellos cuadrados se han encontrado también en Mesopotamia; en Mohenyo-Daro, por otra parte, se constató la presencia de un limitado número de sellos cilíndricos de tipología mesopotámica. Algunos sellos cilíndricos procedentes de Mesopotamia y sus áreas de influencia están decorados con motivos típicamente índicos.

Las civilizaciones mesopotámica y del Indo tienen con toda seguridad raíces independientes, y los paralelos culturales se deben a la analogía de sus hábitats y de sus planteamientos sociales y ecológicos (Nissen, 1995: 43 ss.).

V.3.2.2. Las rutas comerciales entre el valle del Indo y Mesopotamia

Por otra parte, los evidentes elementos de contacto demuestran la existencia de relaciones comerciales entre las poblaciones de la desembocadura y las cuencas media y alta del Indo, por una parte, y de Mesopotamia y sus áreas de influencia (hasta Siria y Egipto), por otra; relaciones datables ya con toda certeza desde la época de Ǧamdat Naşr, y muy probablemente desde el -5000. El intercambio comercial puso en circulación no sólo bienes exóticos y lujosos, sino también plantas y animales: a través de los puertos de la llamada Cultura del Indo debieron de penetrar en el actual Pakistán el dátil y el mijo (en su variedad de sorgo).

Estos puertos fueron durante el todo el III milenio a.C., y quizá ya desde el V, el punto de encuentro de las rutas de larga distancia que unían el Himalaya y el Asia Central con Mesopotamia, Siria, Egipto y Arabia (Tosi, 1988). Se disponía para ello fundamentalmente de dos rutas, una terrestre y otra marítima, constituidas cada una ellas por series de agencias de intercambio y talleres intermedios dedicados a la imitación barata (Kühne, 1980: 102). La ruta terrestre, la más antigua, partía de Baluchistán (*Makkān* en las fuentes mesopotámicas) y atravesaba el Golfo Pérsico por Bandar Abbas, para dirigirse a Mesopotamia pasando por Omán, Abu Dabi y Kuwait. Más tarde se prefirió la vía marítima, a lo largo de las islas del Golfo Pérsico Failaka y Bahrein (en las fuentes mesopotámicas *Dilmun*).

Ambas áreas culturales, Mesopotamia y región del Valle del Indo (en las fuentes mesopotámicas *Meluhha*), mantuvieron colonias en estas islas –lo que explica la existencia de motivos y modelos mixtos–, siendo más fuerte la influencia mesopotámica que la índica.

V.4. DIFUSIÓN DE LA CULTURA MESOPOTÁMICA EN ELAM Y SIRIA

Durante la segunda mitad del IV milenio a.C., las diversas ciudades estado que poblaban la zona aluvional surmesopotámica (Súmer), cuyo ejemplar mejor conocido fue Uruk –de ahí la denominación ya mencionada de Cultura de Uruk– extendieron su influencia hacia las zonas periféricas, y luego a otras más alejadas, hasta alcanzar el norte de Siria y Anatolia. La cultura de Uruk se convirtió así en el *mundo de Uruk* (Algaze, 1993: 115), es decir, una extensa zona profundamente influenciada por las constantes culturales del sur mesopotámico, y que alcanzó el interior del Irán, el norte subcaucásico y Siria septentrional (cuencas medias y altas de Tigris y Éufrates). En algunos de estos yacimientos periféricos, la influencia mesopotámica data ya de la época de *Al-ʿUbaid* [↑ V.1.3]; ello indica que la existencia de un área de influencia cultural mesopotámica no se redujo nunca a las épocas históricas o protohistóricas, sino que data ya, al menos, del período Calcolítico (milenios V o IV). Se trata de una influencia predominantemente económica, no directamente política, basada en el control de las rutas comerciales de larga distancia y de las bases y agencias de mercaderes y transportistas caravaneros que aseguraban la fluidez del tráfico.

V.4.1. El modelo colonial de Uruk

Las *colonias* comerciales o centros periféricos de intercambio, profundamente dominados por los intereses de las casas o empresas que tenían sus bases en las diferentes ciudades de Súmer (*Uruk*), crecieron considerablemente y se convirtieron en centros de resonancia de la cultura mesopotámica: a finales del IV milenio a.C., la cultura de Uruk salpicaba todo el Próximo Oriente asiático desde Irán al Mediterráneo, con especial concentración en las zonas iraníes vecinas a Súmer (Elam) y las cuencas del Tigris y Éufrates (norte del Irak y de Siria actuales). En algunos casos, el estudio de estos centros periféricos, calcos de las urbes surmesopotámicas, puede ayudar poderosamente al conocimiento de las estructuras sociales y culturales de sus modelos.

Esta expansión, que encontraría luego paralelos en las efímeras aunque decididas políticas imperialistas de la dinastía de Akkad en la segunda mitad del III milenio a.C. [↑ VI.2.1] o en la neoasiria de comienzos del I milenio [↑ VIII.1.1], estuvo –como ellas– motivada por factores a la vez económicos e ideológicos. El móvil económico básico fue la necesidad de asegurar los suministros de materiales valiosos y prestigiosos (maderas, materiales de construcción, minerales, pedrería) en las ciudades estado sumerias mediante el control de las vías de transporte e, indirectamente, de los centros de producción. Como siempre en la historia mesopotámica, pesaban más en la actividad económica los móviles ideológicos que los imperativos estrictamente mercantiles. La naciente sociedad urbana, sus oligarquías y sus elites dominantes, exigían estos bienes como medio de expresión de su nueva conciencia de poder. Para ellos, y desde entonces para el resto de la historia económica mesopotámica, la conducta económica fue un subsistema engarzado en un sistema superior: el socio-político e ideológico.

Cronológicamente, los primeros pasos de la expansión desde el núcleo de ciudades surmesopotámicas se dio en dirección a Irán, con la colonización de la zona

de Susa (Elam); posteriormente, otras ciudades rivales, como reacción a esta política al menos inspirándose en ella, procedieron a la colonización de las zonas norte y noroeste, remontando las cuencas del Tigris y Éufrates hasta alcanzar las llanuras sirias y sus límites montañosos.

V.4.2. Expansión de la cultura mesopotámica en Irán

El núcleo de la colonización mesopotámica en Irán fue la llanura de Susa: una extensión ligeramente elevada sobre la llanura aluvial surmesopotámica y apta para la agricultura de secano. Está formada por los depósitos de los ríos que, como el Karun, el Karheh y el Des, descienden de los montes Zagros, límite suroeste de la meseta persa. Desde la planicie de Susa se puede alcanzar la meseta persa por una serie de vías y puertos de montaña.

V.4.2.1. Colonización mesopotámica de Susa

La colonia más importante de esta zona fue la ciudad misma de Susa. Los hallazgos la homologan totalmente con las sedes sumerias; en ella se han encontrado sellos cilíndricos, bolas de contabilidad con sus *fichas* normalizadas [↑ IV.3.1; V.1.3] y tablillas. Los cánones iconográficos y arquitectónicos son así mismo idénticos a los de *Uruk*; todo ello es indicio de que las instituciones de gobierno y la organización social eran muy semejantes en las sedes colonizadoras mesopotámicas y en Susa. Al final de este período, Susa formaba parte integral de la cultura mesopotámica a todos los efectos, lo que tiene importancia para entender la historia de esta zona durante los milenios III y II.

V.4.2.2. La susiana elamita

Desde comienzos del III milenio a.C., agotada la cultura de Uruk, la llanura de Susa fue el hábitat de una población dotada de una estructura estatal autónoma: los *elamitas*, bajados de los montes Zagros y procedentes del interior iraní; las fuentes documentan la existencia de numerosos conflictos de las ciudades sumerias con el nuevo Elam, que llega a ocupar parcialmente zonas aluvionales surmesopotámicas. Esta población elamita, que hablaba una lengua aglutinante distinta del sumerio y todavía hoy muy deficientemente conocida [↑ Tabla 1], usaba una escritura autóctona, de carácter logográfico pero muy diferente a la sumeria, realizada así mismo sobre tablillas de arcilla y todavía pendiente de desciframiento. Algunos ejemplares de estas tablillas *proto-elamitas* han sido hallados en plena meseta iraní e incluso en su franja oriental, lo que indica la existencia de una importante ruta comercial que unía el sur mesopotámico con el altiplano persa y las regiones interiores del Asia Central (Hindukush), y su control por parte de Elam.

A mediados del III milenio a.C., los elamitas comenzaron a hacer uso en su escritura de un nuevo signario, de carácter linear, igualmente sin descifrar por completo. A su vez, este sistema gráfico dejó de usarse a finales del III milenio, y fue sustituido definitivamente por el cuneiforme sumero-babilónico, en el que en adelante se escribirían todos los documentos, tanto los redactados en lengua elamita autóctona como *a fortiori* los redactados en la lengua internacional, el acadio.

V.4.3. Expansión de la cultura mesopotámica en Siria

En Siria, y durante el período denominado *Protosirio I* [↑ Tabla 13], la difusión de modelos de vida mesopotámicos desde *Uruk* no se realizó sobre un terreno culturalmente baldío. Las zonas susceptibles de explotación agrícola –tanto en régimen de regadío a lo largo de las cuencas medias y superiores del Tigris y el Éufrates como en régimen de secano, dentro de los límites pluviométricos adecuados– disfrutaban de una floreciente cultura local con hondas raíces en el período Calcolítico. La «Cultura de Uruk» actuó en Siria, por lo tanto, de manera selectiva e intrusiva: sus centros son enclaves.

V.4.3.1. Colonias de Uruk en Siria

Los principales enclaves de esta cultura se sitúan en las márgenes del Éufrates: en la Siria actual, el complejo formado por Habuba Kabira sur, Tell Qannas y Ǧabal Aruda; más al norte, en la actual frontera siro-turca, la vieja ciudad de Karkemiš y sus satélites, y, ya en Anatolia, Samsat. Otros enclaves mencionables, más hacia el este, son: Tell Brak, en la cuenca del Habur, afluente izquierdo del Éufrates, y Nínive, la que sería capital asiria en el I milenio a.C., sobre el Tigris.

Estos enclaves tenían por misión centralizar la adquisición de ciertas materias primas de interés para las oligarquías de *Uruk* y organizar su transporte hacia el sur. Los materiales más buscados fueron maderas duras para la construcción, inexisten-

Ca.	*Períodos en Mesopotamia*	*Períodos en Siria*
-3300	Protosumerio	Protosirio I
-2800	Protodinástico I	Protosirio II
	Protodinástico II	
	Protodinástico III	[archivos de Ebla y Tell Baydar]
-2300	Época de Akkad y Época neosumeria (Ur III)	Protosirio III
-2000	Época paleobabilónica	Época paleoasiria/ Época paleosiria
-1600	Época casita Época mittánica Época asiria media	Época mittánica/ Época asiria media
-1100	Época asiria media	Época asiria media
-850	Época neoasiria	Época aramea/ Época neoasiria

Tabla 13. Esquema cronológico comparado de Mesopotamia y Siria

tes en el sur mesopotámico –donde la palmera reina de modo general–, diversos minerales o metales –especialmente cobre, plata y plomo–, piedra –alabastro, yeso y pedernal– y piedras semipreciosas, entre otras lapislázuli, cristal de roca y jaspe (Algaze, 1993: 58 s.; 75 ss.).

En cuanto enclaves aislados, cada uno de estos asentamientos servía de base para penetraciones ramificadas en su periferia. Eran las puertas de acceso al interior, que es de donde provenían los suministros; de ahí la importancia de situarlos estratégicamente, en sitios de fácil acceso al tráfico que fueran, a la vez, pasos fácilmente controlables hacia las zonas productoras: puertos fluviales y de montaña, vados, etc. A cambio, las urbes surmesopotámicas debieron ofrecer tejidos de lana o, en casos concretos, grano procedente de excedentes.

V.4.3.2. Claves de la simbiosis cultural siro-mesopotámica

Los enclaves surmesopotámicos en Siria fueron sólo el comienzo de una larga historia de contactos entre estos dos ámbitos culturales. Cada uno de ellos constituía una civilización madura, dotada de su peculiar idiosincrasia; con el tiempo, las aportaciones mutuas se irían intensificando, siendo Siria la más receptiva.

Los sistemas de contabilidad surmesopotámicos, y luego la escritura alcanzaron en seguida los principales centros comerciales y mercados sirios. En el III milenio a.C., durante el llamado período *Protosirio II* [↑ Tabla 14], proliferaron en el norte de Siria asentamientos de gran extensión, edificados sobre colinas y rodeados de grandes murallas, cuyos ejemplares más sobresalientes son *Ebla* en el oeste (hoy Tell Mardih, al sur de Alepo [↑ V.2.3]) y, más hacia el este, *Tell Huera* (cuenca del Balih) y *Tell Baydar* (cuenca alta del Habur). Estos centros, crecidos del substrato cultural autóctono sirio enriquecido por aportaciones mesopotámicas, se convirtieron en sedes de oligarquías urbanas que amasaban riquezas a partir de las rentas obtenidas por los cultivos de tierras de secano y la cría de enormes rebaños. Se desarrollaron estructuras estatales muy potentes, puestas al servicio del buen funcionamiento de las urbes y del mantenimiento y promoción de vastas redes de relaciones comerciales que cubrían todo el Próximo Oriente, con ramificaciones hasta Egipto, Nubia y Arabia, Irán y el Asia Central, el Cáucaso y Anatolia. La especialidad de estas grandes urbes sirias consistió en canalizar el comercio de minerales y metales entre las zonas productoras del Cáucaso y las ciudades de la llanura aluvional surmesopotámica. Pese a servir de puente económico entre el norte y el sur, algunas de estas ciudades fueron ellas mismas centros de florecientes culturas autóctonas, como lo demuestran los ejemplos de Mari y Ebla (Pettinato, 1979; 1986).

Durante todo el III milenio a.C., la cultura siria mantuvo estrechos contactos con las ciudades estado mesopotámicas de los períodos Protodinásticos [↑ VI.1], de modo que su estudio es inseparable del marco cultural mesopotámico general, especialmente en lo referente al uso de la *escritura* y a los *cánones estéticos* (escultura). Respecto a la escritura, el archivo de Ebla –miles de tablillas datables entre -2500 y -2350– y los hallazgos epigráficos de Mari y Tell Baydar muestran que fueron los escribas mesopotámicos protodinásticos de Kiš, Fara (Šuruppak) y Abu Salabih los maestros de los escribas sirios. Los textos, escritos en una mezcla de sumerio y dialectos sirios autóctonos, dan fe de la existencia de una excelente administración y

de escuelas de escribas muy capacitados, bilingües o trilingües, cultivadores de los más variados géneros literarios.

V.5. BIBLIOGRAFÍA

Sobre el Neolítico y Calcolítico pueden consultarse Mellaart, 1975, y Redman, 1990; una excelente síntesis sobre los procesos de urbanización y los cambios tecnológicos e ideológicos implicados en ellos se encontrará en Nissen, 1995 (hay trad. inglesa). El problema sumerio está muy bien tratado en Kraus, 1970; véase así mismo Pettinato, 1994a. Para todo lo referente a la cultura de Uruk y su expansión, véase Algaze, 1993; sobre el arco norte mesopotámico son muy importantes los trabajos recogidos en Weiss, 1986. Los textos arcaicos de Uruk los publicó Falkenstein, 1936, y están siendo reeditados en Berlín; véanse Green-Nissen, 1987, y Englund-Nissen, 1993. Para Ǧamdat Naṣr, véanse los artículos que aparecen en Finkbeiner-Röllig, 1986; los textos están recogidos en Englund-Grégoire, 1991. Los primeros contactos de Mesopotamia con Egipto los estudió Helck, 1971: 4 ss.; véase también Moorey, 1987: 36 ss. Para las culturas del Indo, véanse el clásico Wheeler, 1968, actualizado por Jansen, 1986, y Franke-Vogt, 1995. El trabajo clásico sobre Elam es Vallat, 1980; sobre las primeras relaciones entre Elam y Mesopotamia, consúltense además Amiet, 1986, y Potts, 1994. Pettinato, 1979 y 1986, son buenas introducciones a las culturas paleosirias.



Historia de la antigua Mesopotamia

FASE I (*ca.* -2850-2000): SIMBIOSIS SUMERO-SEMITA O CLASICISMOS DE ERIDU Y KIŠ

Datos	Cronología	
Período Protodinástico I	desde	-2850
Grandes sistemas de canalización		
Textos arcaicos de Ur	*ca.*	-2775
(Enmebaragesi de Kiš	*ca.*	-2700)
Período Protodinástico II	desde	-2650
Ciudades fortificadas		
(Mesalim de Kiš	*ca.*	-2600)
Período Protodinástico III	desde	-2550
Textos de Šuruppak (Fara)	*ca.*	-2550
Rivalidades interestatales		
Tumbas reales de Ur		
Reformas sociales de Uruinimgina de Lagaš	*ca.*	-2355
Siria: textos semíticos de Ebla		
Dinastía de Akkad	desde	-2334
Primer imperio suprarregional		
(Sargón I	*ca.*	-2334-2279)
Exaltación del poder real		
(Naram-Sin	*ca.*	-2254-2218)
Textos semíticos paleoacadios		
Invasión de los guteos	desde	-2190
Renacimiento sumerio	desde	-2200
Estados independientes sumerios		
(Gudea de Lagaš	*ca.*	-2144-2124)
Dinastía III de Ur	desde	-2112

Código de Ur-Namma	*ca.*	-2112-2095)
Estado centralizado y burocrático		
Carácter santo del rey		
(Šulgi	*ca.*	-2094-2047)
Archivos neosumerios		
Archivos de Nippur		
Tensiones con clanes seminómadas amorreos		

Tabla 14. Cronología de la época sumero-semita

VI.I. LAS CIUDADES ESTADO DE LOS PERÍODOS PROTODINÁSTICOS (desde *ca.* -2850)

No existen datos ciertos de cronología absoluta; las cifras que damos son sólo aproximativas.

La población se compone de elementos lingüísticamente heterogéneos pero partícipes de patrones culturales comunes. Los componentes principales son hablantes de sumerio y de semítico.

VI.I.I. Períodos Protodinásticos I (desde *ca.* -2850) y II (desde *ca.* -2650)

Se constata la presencia de *ciudades estado* independientes y a menudo rivales (Períodos Predinástico I: desde -2850; II: desde -2650; y III: desde -2450); la principal es Kiš, de población predominantemente semítica, situada algo al sur de la actual Bagdad; otras muy importantes son, en el sur más marcadamente sumerio, Nippur, Umma, Lagaš, Uruk, Eridu y Ur; de esta última proviene una importantísima documentación: los denominados *textos arcaicos de Ur*. La economía está ligada a los *templos centrales* de cada ciudad, dominados por un príncipe-sacerdote (sumerio: **en** [↑ II.1.2.1]); le asisten consejos de ancianos y, ocasionalmente, asambleas ciudadanas (sumerio: **unken** [↑ II.5.2]). Se desarrolla la burocracia palaciega, que controla en lo esencial el comercio exterior y la propiedad.

En torno al -2600, en el período *Protodinástico II*, la ciudades se rodean de potentes murallas (p. e. en Uruk y también en el norte de Siria), a la vez que se detectan dos barrios netamente separados: el tradicional del templo, y el del *palacio*, sede de un poder real independiente del templo. Es evidente que entre las diferentes ciudades estado estallaron conflictos frecuentes por el reparto de aguas de riego, el mantenimiento de los canales, las supuestas irregularidades en la libertad de circulación de bienes por vía fluvial y terrestre (caravanas de asnos), la utilización de los pastos, el trazado de los límites entre poblaciones, etc.; las rivalidades entre Umma y Lagaš, casi siempre a propósito de un canal fronterizo entre ambas, fueron proverbiales. De esta época datan los primeros personajes históricamente bien documentados: los reyes de Kiš Mebaragesi y, sobre todo, Mesalim (*ca.* -2630-2600), que celebró en sus inscripciones reales su actividad pacificadora.

VI.1.2. Período Protodinástico III (desde *ca.* -2550)

El régimen social y económico no fue, en realidad, tan monolítico como pudiera parecer; al menos, así lo sugieren textos de este período, como los procedentes de Šuruppak [↑ IV.3.2.2], según los cuales, aun dentro de un régimen económico fuertemente centralizado, existían ámbitos de la producción y la economía ligados a un cierto número de casas pudientes que poseían sus propios archivos y empleaban enormes cantidades de mano de obra: en un caso se habla de 6.580 jornaleros (Martin, 1975; Edzard, 1979).

Durante el período Protodinástico III, el papel predominante le corresponde a la ciudad de *Ur*; la «Lista Real sumeria» nos ha transmitido varios nombres de reyes, comenzando por el fundador de su «I» dinastía, Mesannepadda (*ca.* -2490). De una época ligeramente anterior datan las *tumbas reales* de Ur, ricamente dotadas de todo tipo de objetos relacionados con la vida y oficio regios: tiros de carro, vasijas, instrumentos musicales, muebles intarsiados y objetos varios de metales preciosos. En estas tumbas reales de Ur se documenta la práctica –insólita en Mesopotamia excepto en la vecina Kiš– de enterrar al monarca conjuntamente con *sus servidores*. En torno al -2500 se ponen por escrito las primeras composiciones literarias sumerias; poco después aparecen en la documentación los primeros nombres semíticos. La escritura ha abandonado hace ya tiempo definitivamente las formas curvas y ejecuta los signos a base de una serie de trazos en forma de cuña: es la época ya madura de la escritura *cuneiforme* [↑ IV.3.3].

VI.1.2.1. Las reformas de Uruinimgina

El descenso de la capa freática, la disminución de los caudales fluviales y la progresiva salinización se hacen notar especialmente a finales del período Predinástico III: la población se aglomera cada vez más, se acentúan los desequilibrios sociales y se agravan las disputas entre los diferentes núcleos por el agua y la tierra. *Ca.* -2350 se perfila la figura revolucionaria del rey *Uruinimgina* («UruKAgina») de Lagaš, un advenedizo sin relación con la dinastía precedente que condonó las deudas de los súbditos, denunció los abusos de los altos funcionarios, reguló las tarifas de los servicios estatales y defendió los derechos de las capas socialmente más débiles –«huérfanos y viudas»– frente a los desmanes de los poderosos [↑ Texto 50].

Texto 50:

Los bueyes de los dioses araban los campos de cebollas del «prefecto» (**ensi$_2$**); los campos de cebollas y pepinos del «prefecto» ocupaban lo mejor de los campos del dios.

Los funcionarios del «prefecto» se repartían entre ellos el grano (: el sueldo) de los sacerdotes (**sanga**).

El sacerdote encargado del suministro arrancaba los árboles del huerto de la madre pobre y se llevaba la fruta.

El (enterrador) que llevaba a alguien al cementerio se quedaba con 7 cántaros de cerveza y 420 panes; (su ayudante), con 120 litros de grano, una túnica, un cabrito y una cama; el «plañidero» con 60 litros de grano.

El artesano no comía si no mendigaba; los aprendices se quedaban con los desperdicios de la puerta grande.

Las casas del «prefecto», y los campos del «prefecto», las casas del harén y los campos del harén (...) se juntaban las unas con las otras.

Desde los límites de (las propiedades del dios) Ningirsu hasta el mar, todo eran inspectores de hacienda.

Ésta era la situación social, antes.
(...)

Cuando Ningirsu, el campeón de Enlil, le confió el reino de Lagaš a Uruinimgina, le encargó cuidar de las antiguas leyes (divinas),
y Uruinimgina se atuvo a lo que le dijo su dios Ningirsu (...)

(Sigue un catálogo de medidas correctoras de estos desmanes...)

Él (: Uruinimgina) amnistió a los habitantes de Lagaš presos por deudas, o por cantidades reclamadas (por el palacio), o por el grano (que faltaba) en los almacenes, o por robo, o asesinato, y los puso en libertad.
Él juró ante Ningirsu que poderoso ya no trataría injustamente al huérfano ni a la viuda.

(De las «Reformas de Uruinimgina», *ca.* -2350; Sollberger, 1956: Ukg. 6)

VI.I.2.2. Crisis de las ciudades estado y primeras tentativas de estado territorial: Lugalzaggesi

Unos decenios más tarde, la constelación de estados rivales da paso a un estado central sumerio, unificado a la fuerza por *Lugalzaggesi*, reyezuelo de la predominantemente sumeria Umma –aunque él mismo probablemente de origen semita– que combatió a Uruinimgina de Lagaš, conquistó su territorio y, seguidamente, usurpó el trono de la misma Uruk, a donde trasladó la capitalidad. Ocupó así mismo Ur y redondeó sus territorios hacia el norte con la conquista de Kiš: era el final de las ciudades estado independientes que habían caracterizado el panorama político durante todo los períodos Protodinásticos I-III. Consciente de su papel, Lugalzaggesi añadió a su nombre propio los títulos regios que describían hiperbólicamente el ámbito de su reino –desde el Golfo Pérsico al Mediterráneo– y anunciaban la nueva época de los *estados territoriales* de extensión variable [↑ Texto 51].

Texto 51:

Lugalzaggesi: rey de Uruk
rey del País
sacerdote purificador del dios An (: dios de Uruk)
profeta de Nidaba (: diosa personal del rey)
bien visto por An (: dios de Uruk)
gran prefecto de Enlil (: dios patrono de Nippur)
dotado de inteligencia por Enki (: dios patrono de Eridu)
elegido de Utu (: dios solar de Larsa)
gran ministro de Sîn (: dios lunar de Ur y la Alta Mesopotamia)
general supremo de Utu (: dios solar de Larsa)
cuidador de Inanna (: la diosa acadia Ištar)
(...)
A quien el dios Enlil, rey de todo el País, regaló la realeza sobre todo el País (...), de todos los países de Levante a Poniente, y los sometió a su ley;
hizo seguros para él todos los caminos desde el Mar Inferior (: Golfo Pérsico), pasando por el Tigris y el Éufrates, hasta el Mar Superior (: Mediterráneo).

De Levante a Poniente, Enlil eliminó el miedo;
todos los países vivieron en paz y regaron a gusto;
todas las dinastías de Súmer y los gobernantes de todos los países se prosternaron en Uruk ante su ley regia.

(Inscripción real de Lugalzaggesi; Sollberger-Kupper, 1971: 93 s.)

VI.1.3. El clasicismo mesopotámico

La época Protodinástica III representa el clímax de lo que hemos llamado Fase I, o Clasicismo de Eridu y Kiš, simbolizado por las dos grandes urbes que encarnan –según la «Lista Real sumeria» [↑ I.4.2.2: A.1]– los componentes sumerio y semita respectivamente de la época fundacional de la cultura mesopotámica. Durante este largo ciclo de cinco siglos se cimentaron y consolidaron las bases de todo lo que vendría después. El *derecho* civil y las técnicas de *administración* pública alcanzaron un punto de madurez que no sería ya superado, e iban a servir de modelo a todos los monarcas que se sucederían en los diversos reinos mesopotámicos durante los dos milenios siguientes.

En el ámbito religioso cristalizaron las *listas de dioses* y las peculiares funciones de cada uno de los miembros del panteón [↑ III.1.1.1], presidido por el ocioso y viejo dios *An* y manejado de hecho por el poderoso y terrible dios *Enlil*. Muy en especial, asistimos a la ascensión al primer plano de la diosa presumeria *Inanna*, cuyo «esposo» era el semilegendario Dumuzi de Uruk, más conocido por su nombre hebreo de Tammuz, un dios de la fertilidad que muere cada otoño y resucita cada primavera. Asimilada a la semítica *Ištar*-Venus, Inanna –o Ištar– fue elevada a arquetipo de lo femenino, convirtiéndose en parámetro de la sexualidad y de la violencia guerrera tanto en el culto como en la ideología política, comenzado ya por el rey acadio Sargón I [↑ VI.2.1] y los monarcas de la dinastía III de Ur [↑ VI.2.2]. Los grandes *mitos* de la creación y el diluvio, las *sagas* y *leyendas* que narran las proezas de los legendarios reyes de Uruk *Enmerkar*, *Lugalbanda*, *Dumuzi* y Bilgameš (más conocido por su nombre posterior *Gilgameš*) se forjaron literariamente en este período.

La simbiosis cultural sumero-semítica fue, por lo que los textos –casi todos sumerios– nos dicen, perfecta. No hay en ellos rastro alguno de conflictos atribuibles a motivos racistas. El cuadro está dominado por las rencillas y choques entre ciudades estado por intereses estrictamente políticos o económicos.

Durante los tres períodos Protodinásticos, y especialmente desde el II (Kiš), Mesopotamia había ido exportando su cultura hacia Siria, donde los centros dominantes eran la ciudades de Mari, Alepo y especialmente *Ebla* (*ca.* -2400), una imponente urbe con importantes archivos cuneiformes de miles de tablillas que documentan la existencia de una extensa red de intercambio comercial hacia el Mediterráneo y Mesopotamia basada en la exportación de tejidos y objetos de lujo (actualmente Tell Mardih; Pettinato, 1979; 1986 [↑ V.4.3.2]).

VI.2. LA CRISIS DE LA CIUDAD ESTADO

Las disputas por el control de los acuíferos y las tierras de labor entre las diversas ciudades (algunas de ellas con más de 50.000 habitantes) favorecieron las ten-

dencias a la coordinación en el plano supraterritorial y al reconocimiento de instancias superiores de apelación. Ello desembocó en la aparición de estados regionales más o menos extensos y coherentes, dirigidos por una autoridad superior fuerte y unitaria. Ya Lugalzaggesi había comenzado una política territorial expansiva y unificadora desde la urbe sumeria de Uruk [↑ VI.1.2.2], aunque se trató de un experimento político efímero.

VI.2.1. Dinastía semita de Akkad (desde -2334)

Un jefe guerrero de origen semita, *Sargón* (*ca.* 2334-2279), fue el fundador del primer estado territorial mesopotámico relativamente estable, con capital en la ciudad de Akkad (no identificada todavía arqueológicamente), adoptando el título universalista de «Gran Rey de Súmer y Akkad» [↑ II.5.1]. Su dinastía extendió el control a toda la Mesopotamia, sur de Anatolia, Armenia, parte del Irán y de la costa oriental del Golfo Pérsico (Baluchistán, *Makkan* [↑ V.3.2.2]) y, especialmente, a la totalidad de Siria [↑ V.4.3], lo que suponía el control de las rutas caravaneras y marítimas hacia Egipto. El estado de Akkad estaba fuertemente centralizado, pero el poder no se basaba tanto en la autoridad moral cuanto en la fuerza militar. Los monarcas más importantes tras el fundador Sargón fueron Rimuš, *Naram-Sin* (*ca.* -2254-2218) y Šar-kali-šarri.

El imperio acadio fue efímero, víctima sobre todo de su inestabilidad interna, aunque el golpe de gracia se lo dieron los *guteos*, una población montañesa de los Zagros que conquistó Mesopotamia *ca.* 2150. A pesar de ello, las ideologías básicas paleoacadias –el imperialismo y la sobrehumanidad del monarca– sobrevivieron a la ruina del estado de Akkad y fueron los soportes simbólicos de épocas sucesivas (Ur III). Pese al origen marcadamente semita del fundador de la dinastía, Sargón I, la llamada *época Paleoacadia* no puede ser considerada como una reacción antisumeria por parte de elementos culturalmente semitas: Sargón no hizo sino repetir –eso sí, con mejor fortuna– el experimento unificador de Lugalzaggesi.

En esta época se escribieron los primeros textos administrativos y cartas redactados enteramente en lengua semita *(acadio)*; comenzaba ya el declive del *sumerio* como lengua viva, aunque esta lengua sería usada como vehículo indispensable de la cultura escrita hasta el final de la cultura mesopotámica, dos mil años más tarde.

VI.2.2. El renacimiento «neosumerio» (desde -2200)

Tras un breve período marcado por las invasiones *guteas*, la inestabilidad y la fragmentación del poder, el brillo aislado de monarcas de extracción sumeria como *Gudea de Lagaš* (*ca.* -2144-2124) anuncia el renacimiento del sur sumerio, donde, poco después, la *dinastía III de Ur* (también llamada *Ur III*), con el rey *Ur-Namma* (*ca.* -2112-2095), restablece el poder territorial centralizado.

VI.2.2.1. El estado centralista de Ur III

Ur III fue un estado monárquico fuertemente autoritario y servido por una eficacísima burocracia que ha legado *cientos de miles de tablillas* administrativas (la mayoría escritas bajo el rey *Šulgi*, *ca.* 2094-2047). El estado neosumerio mantuvo relaciones comerciales en régimen de monopolio con los países del Mediterráneo y del Golfo Pérsico, reorganizó y amplió la red de canales y colocó la economía agrí-

cola bajo el control directo o indirecto del palacio. Continuando la línea de hegemonía supranacional iniciada por la dinastía de Akkad, se establecieron jueces y árbitros por encima de las autoridades locales, y se reforzó la autoridad según un modelo estrictamente piramidal.

El rey (sumerio: **lugal**), mediador entre el mundo y las divinidades, adopta dimensiones casi divinas [↑ II.5.4.1]. Todo ello es indicio de una situación socioeconómica y cultural decididamente diversa de la que regía en la primera mitad del III milenio a.C., bajo el régimen de las ciudades estado protohistóricas [↑ V.2] y de los períodos Protodinástico I y II [↑ VI.1].

VI.2.2.2. Sumerios y semitas a finales del III milenio a.C.

Así como la llegada de la dinastía Paleoacadia no supuso una reacción étnica o cultural antisumeria, tampoco la época de Ur III puede ser entendida como una reacción antiacadia o antisemita. El único texto que podría dar pie a tal tipo de interpretación es quizá el poema denominado «Maldición de Akkad» [↑ I.2.2.2; I.4.2.3: B], donde la ruina del reino de Akkad a manos de los salvajes guteos, narrada en términos sobrecogedores, es vista como un *castigo infligido por el gran dios* Enlil a causa del robo, perpetrado por el rey acadio Naram-Sin de Akkad, de los bienes de su santuario personal, el *Ekur* de Nippur, donados por turno por la confederación de ciudades estado de lengua sumeria. Esta composición, de gran valor poético, no es, sin embargo, un documento histórico en sentido estricto, sino una obra tendenciosa, ya que sabemos que la dinastía acadia siguió reinado más de sesenta años tras la muerte de Naram-Sin; en todo caso, el mensaje hay que interpretarlo más bien en clave estrictamente política, anticentralista, que en clave étnica.

Por otra parte, sabemos que los reyes acadios, tanto el fundador de la dinastía Sargón I como sus sucesores Rimuš, Naram-Sin y Šar-kali-šarri, lejos de enemistarse con la confederación de ciudades de lengua sumeria, buscaron explícitamente su apoyo y se coligaron con ellas en diversas campañas guerreras. La política oficial, tanto acadia como «neosumeria», fue siempre partidaria de eliminar diferencias y suspicacias entre los hablantes de lengua semítica y de lengua acadia. Ya Sargón I de Akkad había nombrado a su hija Enheduanna –una excelente teóloga y poetisa– gran «sacerdote» (**en**) del templo de dios lunar Nanna en Ur y de la diosa Inanna en Uruk, al tiempo que ponía a una sacerdotisa de lengua sumeria, también con el título de **en**, al frente del templo de Inanna/Ištar en Ulmaš, una ciudad situada en plena Akkad. La actividad legislativa del fundador de la dinastía III de Ur, Ur-Namma, al promulgar su famoso «Código», tendía así mismo a eliminar posibles diferencias entre las dos zonas de su reino, Súmer y Akkad.

Lingüísticamente, el s. -XXI marca el ocaso del sumerio como lengua hablada. Ello no obstante, el llamado *renacimiento sumerio* de Ur III supone la época cumbre de la literatura *escrita* en esa lengua, la mayor parte de la cual provenía oralmente de épocas anteriores; en su mayoría, estas composiciones se nos han transmitido en copias escritas más tarde, a partir de la época paleobablilónica (en torno al s. -XVIII [↑ VII.1.1.1]).

En tiempos de Ur III comienzan a hacerse abundantes en la documentación administrativa sumeria nombres de personas que no son ni sumerios ni acadios. Se trata de súbditos procedentes de clanes semitas seminómadas habitantes sobre todo

en las zonas esteparias del Occidente sirio. Estos sectores de población, presentes desde siempre en la sombra desde épocas prehistóricas y protohistóricas, comenzaron a infiltrarse en la sociedad urbana primero tímidamente, en la época de Akkad, y luego con más fuerza, al final de Ur III.

VI.2.3. La cesura amorrea

Con la caída de Ur III –el estado centralista que había unificado toda Mesopotamia de sur a norte– se inició una época marcada por una serie de profundas transformaciones culturales. *La decadencia de la dinastía de Ur III fue causada por* diversos factores:

(1) la irrupción de clanes seminómadas;
(2) la secesión de una serie de provincias, que pasaron a ser principados y reinos independientes, y
(3) una agresión militar elamita.

De estos tres factores, fue el primero –la irrupción de clanes de pastores seminómanadas– el más efectivo, y el que dejó huellas más profundas.

Los clanes *amorreos* u «occidentales» (*amurrū* en acadio) [↑ II.6.1.1] transformaron de un modo profundo los parámetros sociales, políticos, lingüísticos y religiosos que habían regido en Mesopotamia desde las épocas arcaicas y durante todo el III milenio a.C., poniendo fin a la Fase I, que hemos denominado *Clasicismos de Eridu y Kiš*. Su irrupción en la historia fue una cesura que produjo una especie de *período intermedio* análogo a los que ya conocemos en la historia egipcia. El fin del III milenio a.C. sella el ocaso de la *simbiosis sumero-semita* y abre la *época paleosemítica*.

VI.3. BIBLIOGRAFÍA

Información general sobre estos períodos puede obtenerse en Pettinato, 1994; Nissen, 1995; Roux, 1990, caps. 8-10, y Liverani, 1995, caps. 6-9, todos con bibliografías, así como los capítulos correspondientes de la *Cambridge Ancient History* y Cassin-Bottéro-Vercoutter, 1993. Las fuentes más importantes referentes al Protodinástico III han sido publicadas por Biggs, 1974; véase también Edzard, 1979. Para la economía agrícola, véanse Edzard, 1968, y Gelb-Steinkeller-Whiting, 1991. Para el conflicto entre Umma y Lagaš, véase Cooper, 1983; para Lagaš, en general son fundamentales Sollberger, 1956 y 1967. Las inscripciones reales acadias antiguas han sido publicadas por Gelb-Kienast, 1990, y revisadas en Kienast-Sommerfeld, 1994; para la historia de este período, véase Liverani, 1993. Sobre la incidencia de lo paleoacadio en Siria es útil Pettinato, 1979; 1986. La publicación estándar sobre Gudea de Lagaš es Falkenstein, 1966. Los cientos de miles de textos administrativos de Ur III están en curso de publicación; véase una muestra de esta documentación en Molina, 1993 y 1997. Sobre los comienzos y primeros desarrollos de la cesura amorrea, véanse Buccellati, 1966, y Klengel, 1972; para su ideología, Durand, 1993.

VII

Historia de la antigua Mesopotamia

FASE II (-2000-609): EL NEOCLASICISMO BABILÓNICO. A: ÉPOCA PALEOSEMÍTICA (*ca.* -2000-1000)

Los clanes «occidentales» o amorreos (*amurrū*), seminómadas parcialmente asimilados ya durante Ur III, se integraron en la cultura urbana y asumieron el poder político. Pese a sus intentos por copiar o continuar la política centralista de los grandes estados de finales del III milenio a.C. –Akkad y Ur III–, los reinos gobernados por monarcas amorreos estaban fuertemente dominados por las estructuras clánicas y macrofamiliares, lo que, a la larga, desestabilizaba los mecanismos dinásticos y favorecía la fragmentación territorial.

En el sur, y durante todo el II milenio a.C., sólo un estado de los nacidos durante la cesura amorrea, *Babilonia*, y de manera efímera, alcanzaría cierta preponderancia; la nota dominante en el Próximo Oriente durante la llamada *época Paleosemítica* fue la división y la lucha entre estados. Ello no obstante, y bajo las pautas marcadas en Babilonia desde comienzos del II milenio a.C. –*época Paleobabilónica*–, la cultura asumió lo mejor de la herencia sumero-semita anterior, recuperó los cánones estéticos esenciales y los relanzó por todo el Próximo Oriente asiático. El acadio, en su variante babilónica, sería la lengua internacional y de cultura para el resto de la historia mesopotámica.

En el norte, un jeque amorreo inauguró la dinastía paleoasiria bajo el nombre de Šamši-Adad I [↑ VII.1.2.1]. Asiria, enemiga de Babilonia pero profundamente babilonizada, sería un importante transmisor cultural de lo babilónico hacia el Cáucaso y Anatolia (hititas). Al este, Elam hacía de puente hacia el Irán y las mesetas centroasiáticas; al oeste, una Siria cuyos escribas tenían maestros babilonios extendía los cánones mesopotámicos hasta el sur palestino y obligaba a los escribas de la cancillería faraónica a aprender cuneiforme y a mantener la correspondencia en acadio babilónico.

La mayoría de las grandes obras de la literatura mesopotámica se copiaron o compusieron en Babilonia en los primeros siglos del II milenio a.C. Es el *Neoclasicismo babilónico*, salvador, transmisor y adaptador del viejo Clasicismo del III milenio a.C. que antes habían encarnado las ya entonces viejas urbes de Eridu y Kiš.

Datos	Cronología	
(A) El Sur:		
Estados amorreos de Larsa e Isin	desde	-XXI
Estados regionales		
Babilonia I: época antigua		
(dinastía amorrea)	desde	-XIX
Estado suprarregional babilónico		
Textos paleobabilónicos: literatura, matemáticas, astronomía, medicina y química		
(Hammurapi		-1792-1750)
Código de Hammurapi		
Expansión babilónica en Siria: reino de Mari		
Babilonia II: época media		
(dinastía casita)	desde	-XVI
(B) El Nordeste:		
Asiria I: época antigua	desde	-XX
Textos paleoasirios		
Comerciantes asirios en Anatolia		-XIX
Política expansionista		
(Šamši-Adad I	*ca.*	-1813-1781)
Asiria vasalla de Hurri-Mittani	desde	-XVI
Asiria II: época media		-XIV-XI
Primeras tendencias expansionistas		
(Tukulti-Ninurta I	*ca.*	-1243-1207)
Revueltas antiasirias (arameos)		
(C) El arco norte:		
Anatolia I: estados indoeuropeos		
Invasiones indoeuropeas	desde	-XXIII
Antiguo imperio hitita	desde	-XVIII
Metalurgia del hierro		
(Anitta de Kuššara		-XVIII)
(Muršili I	*ca.*	-1530)
(Telipinu	*ca.*	-1460)
Intereses hititas en Siria	desde	-XVII
Reinos hurritas		
Estado de Hurri-Mittani	desde	-XV
Intereses hurritas en Siria		
(Tušratta	*ca.*	-1365-1335/ 1322)
Conquista asiria	*ca.*	-1200
Anatolia II: gran imperio hitita	desde	-XV
Expansionismo hitita		
(Šuppiluliuma I	*ca.*	-1350)

(Muwatalli	ca.	-1275)
(Hattušili III	ca.	-1250)
«Pueblos del Mar»	ca.	-1200
(D) El Levante		
Siria I: época antigua	desde	-XIX
Reyes de Yamhad		
Mari		
Intervenciones hititas	desde	-XVII
Siria II: ciudades estado		-XIV-XII
Estados de Alepo / Alalah Idrimi	ca.	-1475
Archivos sirios de Emar y Ugarit		
Alfabeto de 30 signos en Ugarit		
«Pueblos del Mar»	ca.	-1200
Palestina: control egipcio		
Textos de Al-Amarna		-XIV
Actividad de grupos marginales *(habirū)*		
«Pueblos del Mar» (filisteos)	ca.	-1200
Levante mediterráneo		
Ataques de los «Pueblos del Mar»	ca.	-1200
Edad oscura en el Egeo, Anatolia, Siria		

Tabla 15. Cronología de la época paleosemítica

VII.I. MESOPOTAMIA EN LA ÉPOCA PALEOSEMÍTICA

VII.I.I. El sur mesopotámico: Babilonia

A diferencia de Asiria, donde sus monarcas fueron siempre autóctonos, todas las dinastías que gobernaron en Babilonia durante los primeros siete siglos de independencia fueron extranjeras, aunque terminaron babilonizándose en mayor o menor grado: amorreas, casitas o marismeños del Golfo Pérsico. Es más, los momentos más brillantes de toda la historia babilónica, hasta la época persa, son los que coinciden con los reinados de dinastías de origen no babilónico; éste es el caso de los amorreos, durante la época paleobabilónica; de los casitas, durante la época babilónica media, y, por último, de los caldeos, en época neobabilónica.

Distinguiremos dos épocas políticas en la Babilonia paleosemítica, es decir, durante el II milenio a.C.:

a) una época *Paleobabilónica*, o Babilonia I, hasta mediados del II milenio, y
b) una época *Babilónica Media*, o Babilonia II, desde mediados del II milenio.

VII.I.I.I. Babilonia I: época Paleobabilónica (siglos -XX-XVI)

El vacío que siguió al macroestado de Ur III fue ocupado –en el centro y el sur mesopotámicos– por clanes *amorreos* que establecieron dinastías diversas en las diferentes ciudades.

Características de esta época son las dinastías amorreas gobernantes en Isin (desde *ca.* -2017) y en la vieja Larsa (desde *ca.* 2025, luego dueña de Isin); ambas se consideraron sucesoras ideológicas de la vieja metrópolis sumeria de Ur. Las rivalidades entre estas dos casas y, luego, los esfuerzos de Larsa por mantener la preeminencia entre los príncipes amorreos que gobernaban en otras ciudades –Ešnunna, Sippar, Kiš, etc.– llenan lo que Edzard (1957) denomina un *período intermedio*, que había comenzado con la ruina de Ur III y que terminaría con la reunificación de Babilonia bajo el rey Hammurapi.

Una de las poblaciones que se disputaban la hegemonía vacante desde Ur III era *Babil*, en realidad poco más que una aldea sin especial protagonismo. En ella, la futura *Babilonia*, se estableció así mismo un clan amorreo. El éxito de la ciudad, destinada a convertirse en una de las capitales culturales y políticas del mundo antiguo y en arquetipo de lo urbano, se debe a la política del rey *Hammurapi* (*ca.* -1792-1750), sexto monarca de la serie de once reyes de la llamada *I dinastía babilónica* (desde *ca.* -1894-1595). Hammurapi extendió sus dominios hacia el sur (Larsa) y el este (Ešnunna), incorporando estos territorios a su reino. Su política unificadora y expansionista le exigía, como le había sucedido ya a Sargón I de Akkad [↑ VI.2.1], el control de Siria y de las rutas comerciales hacia el Mediterráneo y Egipto, pero en este caso tuvo que vencer la resistencia por parte de sus vecinos del norte, los asirios, cuyo rey Šamši-Adad I perseguía los mismos fines. Hammurapi terminó de redondear sus dominios en Siria conquistando la ciudad de Mari, a orillas del Éufrates y por entonces en la esfera de intereses asirios, y asegurándose el control del reino de Yamhad (Alepo), con lo que tenía vía libre hacia el Levante mediterráneo.

La capital de este reino fue Babilonia, y el dios local de Babilonia, el hasta entonces insignificante *Marduk*, comenzó su ascenso hasta colocarse entre los Grandes dioses del panteón mesopotámico [↑ III.1.1.2].

La idea matriz de la política de Hammurapi fue combinar el imperialismo que habían ensayado ya los acadios de Sargón I y Ur III con una actuación justa y recta respecto a sus súbditos, en un intento por plasmar el modelo monárquico próximo oriental del «Buen Pastor» [↑ II.5.3.2; ↑ Texto 19]. La administración estaba, también como en los tiempos de Akkad y Ur III, en manos de una burocracia centralizada. Las preocupaciones socio-políticas de Hammurapi encontraron su mejor expresión en el «Código» que lleva su nombre: una colección y unificación de leyes consuetudinarias realizada con el fin de corregir ciertos abusos causados por la desigualdad entre los estamentos sociales. De ahí el principio de igualdad penal según la fórmula «ojo por ojo, diente por diente» [↑ Texto 52], que ha de ser entendido como garantía legal frente a los abusos del poder y los deseos de venganza.

Texto 52:

§ 21. Si un hombre abre una brecha (para robar) en una casa, que lo maten y lo cuelguen ante esa misma brecha.

§ 196. Si un hombre destruye un ojo de otro hombre, que le destruyan a él un ojo.

§ 200. Si un hombre le salta un diente a otro hombre de su mismo rango, que le salten un diente a él.

§ 201. Si le salta el diente a un simple «muškēnum», que pese y pague 20 siclos de plata.

§ 202. Si un hombre le da una bofetada a otro hombre de una categoría superior a la suya, que le den en la asamblea sesenta azotes con un vergajo de buey.

§ 229. Si un albañil le hace una casa a un hombre pero no realiza su trabajo sólidamente y la casa que hizo se cae y es causa de la muerte del dueño, que maten a ese albañil.

(Epílogo)

Éstas son las sentencias justas que ha dictado Hammurapi, el rey capaz, dotando al país de costumbres sólidas y buena conducta.
(...)
Yo soy el rey más excelente de todos los reyes. Mis palabras son exquisitas, mi capacidad es sin igual.
Que por orden del dios (solar) Šamaš, juez supremo de cielos y tierra, prevalezca mi justicia en el país.
Que por orden del dios (babilonio) Marduk mis grabados no tengan que enfrentarse a alguien que los borre.
Que en el (templo) Esagil, que yo amo, sea recordado mi nombre por siempre con agradecimiento (...)

(Del «Código de Hammurapi»; Finet, 1973; Borger, 1985; Roth, 1995)

La época Paleobabilónica es el *período clásico de la literatura* mesopotámica: el dialecto babilónico se convirtió en el modelo lingüístico a imitar en épocas sucesivas. En esta época se escribieron algunos de los mitos más relevantes de la lengua acadia (epopeyas de *Gilgameš* y de *Atram-Hasis* «El Super-Sabio»), a la vez que se copiaron, reelaboraron y tradujeron al acadio numerosos textos sumerios. Se elaboraron también las bases teológicas de la religión asirio-babilónica (los cultos de los viejos dioses sumero-semitas An, Enlil, Ea e Ištar, y el de los dioses nacionales Marduk de Babilonia, y Asur de Asiria), y se realizaron avances sustanciales en matemáticas, astronomía, gramática y lexicografía.

Tras el efímero período de Hammurapi, Babilonia se sumerge en un ambiente de rivalidades y se fragmenta políticamente. El período Paleobabilónico finaliza en el s. -XVI con la conquista de Babilonia por el rey *hitita* Muršili [↑ VII.2.1].

VII.1.1.2. Babilonia II: época Babilónica Media (desde el s. -XVI)

En el s. -XVI, Babilonia se sumió en una época oscura; luego, y durante casi medio milenio –hasta *ca.* -1155–, Babilonia estuvo regida por reyes de origen *casita*, población procedente de las montañas orientales (Zagros, Luristán) y parcialmente presente en Babilonia como grupo marginal desde el s. XVIII. En sus épocas de mayor expansión, la dinastía casita controló Mesopotamia hasta la ciudad de Mari. La capital, desde el s. -XIV, no fue Babilonia, sino *Dur-Kurigalzu*, fundación del rey Kurigalzu II (*ca.* -1332-1308). Los jerarcas y clases dominantes casitas terminaron por asimilarse a la cultura babilónica, y sus últimos reyes adoptaron nombres acadios; no obstante, la población de origen casita mantuvo ciertas estructuras clánicas peculiares incluso una vez desplazada esta dinastía. La religión casita

dejó algunas huellas hasta el s. -VII, aunque no consta que los monarcas casitas edificaran templos a otros dioses que no fueran los tradicionales babilónicos, excepción hecha del santuario real, dedicado a sus divinidades *Šuqamuna* y *Šimaliya* [↑ III.1.2.3]. La lengua casita es muy mal conocida [↑ Tabla 1], ya que todos los textos conservados de esta época están redactados en acadio o sumerio.

Durante la época casita, la sociedad babilónica gozó de una relativa estabilidad, en contraste con la fragmentación y las rivalidades que habían caracterizado a la época paleobabilónica. Los casitas eran peritos en la doma y cría de caballos; por primera vez se incorporaron al ejército sistemáticamente los *carros ligeros de guerra*, un arma eficacísima que contribuyó a reforzar las fronteras y repeler a los eventuales agresores. En el plano cultural, volvió a florecer la cultura que se había eclipsado al final de la época paleobabilónica y durante la edad oscura que la sucedió. Se compusieron algunos poemas que pronto se difundieron por todo el Próximo Oriente; entre ellos, el «Poema del Justo Sufriente» (Lambert, 1960: 21 ss.). Trata de las penalidades de un noble inmerecidamente abandonado por su dios, sus amigos y sus familiares, y tiene algunos paralelos temáticos con el libro bíblico de *Job*.

En el s. -XII, una dinastía babilónica autóctona se hizo con el poder, con el auxilio elamita: la llamada *dinastía II de Isin*. Sus monarcas tuvieron que emplear todas sus energías en contener, no siempre con éxito, la agresiva política asiria. Los años que quedan del II milenio a.C. y los primeros siglos del I están ya marcados por los conflictos que tiene que mantener Babilonia en tres frentes:

1) con Asiria, cuyos monarcas llegaron a ocupar el trono babilónico,
2) con el Elam, siempre atento a intervenir en la baja Mesopotamia, y
3) con los inquietos y cada vez más incisivos clanes *arameos* [↑ II.6.1.2].

Estos últimos terminarían haciéndose con el poder en Babilonia a finales del s. VII, inaugurando un siglo culturalmente esplendoroso y políticamente influyente en Mesopotamia y fuera de ella: la época Neobabilónica [↑ VIII.1.2.1].

VII.1.2. El nordeste mesopotámico: Asiria

«Asiria» *(Assyría)* es el nombre que los griegos le pusieron a lo que actualmente es el norte del Irak en torno a Mosul, y se deriva del nombre de su capital histórica, *Aššur* [↑ Figura 10], que era también el del dios nacional. El núcleo de la antigua *Asiria* es una zona donde predominan los pastos y la agricultura de secano, garantizada por el régimen de lluvias; las zonas irrigables son pocas. Esta región vivió siempre en condiciones geo-económicas peculiares, en todo caso muy diferentes de las zonas de huerta del sur aluvional mesopotámico. Mantuvo así mismo ciertas características culturales y lingüísticas propias, aunque en lo esencial dependió siempre del sur sumero-babilónico.

VII.1.2.1. Asiria I: Época Paleoasiria (desde -XXI)

A comienzos del s. -XXI la región mantenía intensas relaciones comerciales con *Anatolia*, hacia donde exportaba tejidos y productos manufacturados a cambio de cobre y estaño. La base comercial más importante –pero no la única– fue *Kaniš* (hoy Kültepe), en la que se instalaron de modo permanente una serie de *agencias asirias*; la excavación de los archivos ha proporcionado una abundante documentación

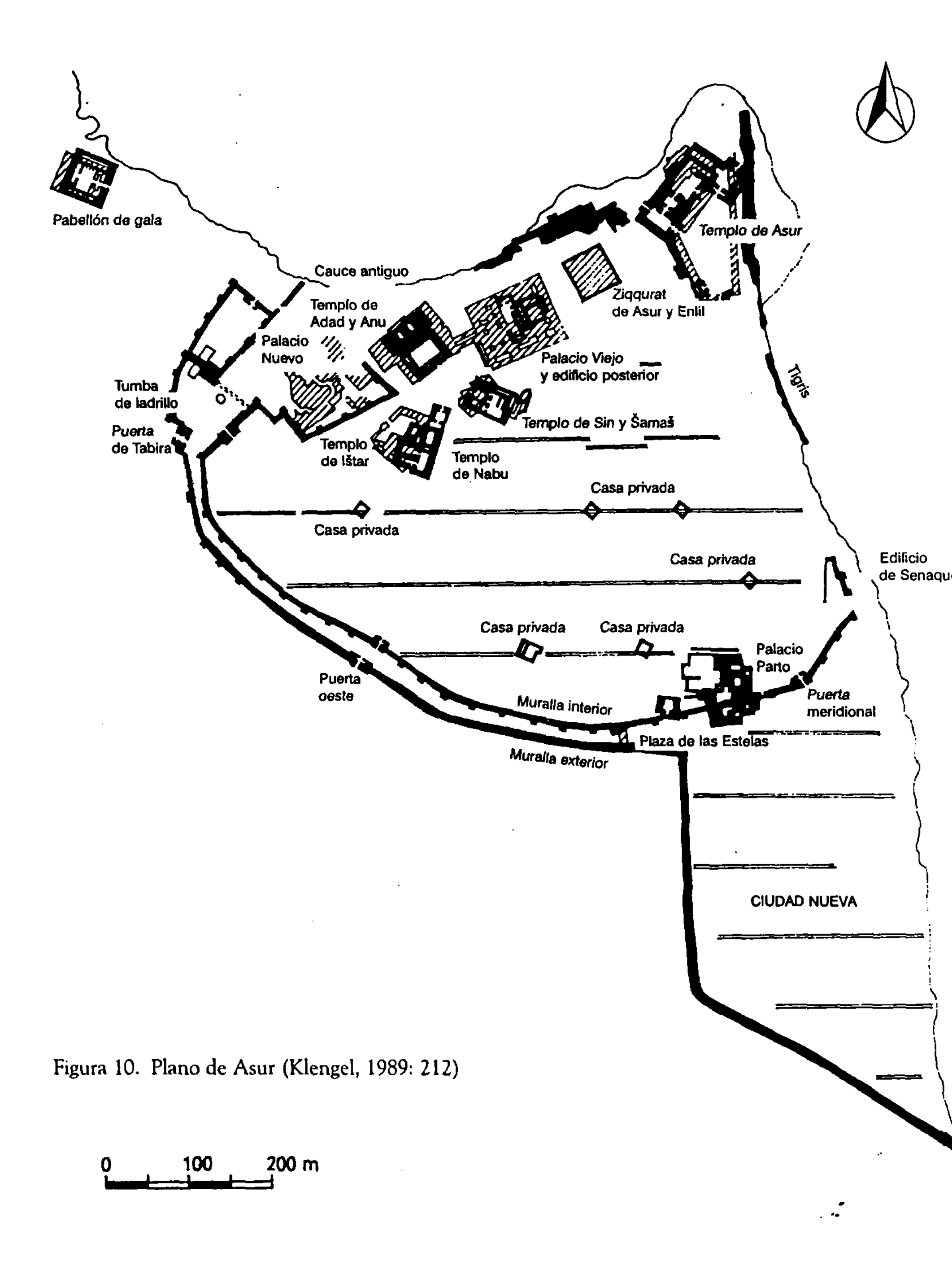


Figura 10. Plano de Asur (Klengel, 1989: 212)

sobre el desarrollo de los intercambios comerciales, que arroja abundante luz sobre la cultura y la lengua del llamado período *Paleoasirio*.

Desde comienzos del II milenio a.C., Asiria fue regida por una dinastía *amorrea*, cuyo representante principal, *Šamši-Adad I* (*ca.* -1813-1781) –que adoptó el viejo título asirio de «Lugarteniente del dios Asur» [↑ II.5.4.2]–, controló todo el norte

y, al hacerse con la ciudad siria de Mari, situada a orillas del Éufrates, también la ruta comercial que conectaba Mesopotamia con el Mediterráneo. Su único rival terminó siendo la Babilonia de Hammurapi y sus sucesores de la I dinastía babilónica. A la muerte de Šamši-Adad I, el estado asirio se desintegró.

VII.I.2.2. Asiria en la órbita de Hurri-Mittani (siglos XVI-XIV)

A mediados del II milenio a.C., Asiria fue asimilada políticamente por el estado hurrita de *Hurri-Mittani* [↑ VII.2.2], en régimen de vasallaje. Aunque carecemos de noticias fiables, las listas reales muestran que el trono asirio continuó ocupado.

VII.I.2.3. Asiria II: Época Asiria Media y comienzo de la política expansionista

Aššur-uballiṭ I (*ca.* -1363-1328) fue el primer rey asirio de importancia tras Šamši-Adad I, y quien confirmó el renacimiento de Asiria como potencia internacional. Su política de emancipación fue posible gracias a la aniquilamiento del poderío hurro-mittánico por parte del rey hitita Šuppiluliuma I (*ca.* -1355/45-1320) [↑ VII.2.3]; el vacío dejado por Hurri-Mittani en el norte siro-mesopotámico y la zona subcaucásica fue aprovechado en adelante por los monarcas asirios para sentar las bases de un estado territorial sólido y con clara vocación expansionista, toda vez que Babilonia, la rival potencial en el sur, se ausentaba de la esfera internacional, y que los hititas, los vecinos occidentales de Asiria, tenían bastante con contener a Egipto.

Las directrices de esta política expansionista fueron sobre todo dos, si exceptuamos la crónica rivalidad con Babilonia:

1) al norte y nordeste, la contención y, en la medida de lo posible, aculturación de las tribus montañesas subcaucásicas e iranias; mucho más importante fue:
2) la expansión hacia el Mediterráneo.

El río Éufrates fue asirio desde que *Adad-nirari I (ca. -1305-1274) conquistó* Karkemiš; las estepas sirias –y las rutas caravaneras que la atravesaban– quedaron bajo control asirio desde que *Tiglatpiléser I* (*ca.* -1114-1076) conquistó Palmira y alcanzó en algunos puntos la costa fenicia. A comienzos del I milenio a.C., sólo quedaban por conquistar en Siria y Palestina el reino arameo de Damasco, un cierto número de reinos diminutos como Israel y Judá, y las ciudades estado más fuertes de la costa fenicia; todos ellos apoyados por Egipto. Cualquier descuido de la corte faraónica podía poner definitivamente en manos asirias todo el litoral Mediterráneo.

No obstante, Asiria padecía un mal endémico: la inestabilidad interior, que solía aflorar a la muerte de cada rey con el planteamiento de fuertes conflictos sucesorios. Por lo general, la muerte de un monarca implicaba una época más o menos larga de inseguridad política, que era aprovechada por los vasallos para reclamar su independencia. Con frecuencia bastaban expediciones de castigo, por cierto muy severas, para recuperar la normalidad; en ocasiones, sin embargo, estas épocas de luchas interiores fueron más largas, lo que facilitó la independencia de los estados periféricos. Así, por ejemplo, la expansión del reino de Israel-Judá bajo Salomón (-971-931) se debió más a la debilidad asiria –y egipcia– que a la fuerza del reino hebreo.

VII.2. EL ARCO NORTE MESOPOTÁMICO Y EL DECLIVE DE LA ÉPOCA PALEOSEMÍTICA (HASTA EL S. -XII)

Entre los siglos -XVI y -XII, el centro de gravedad del acontecer histórico se desplaza de la Mesopotamia central a la periferia. Babilonia, bajo la dinastía casita, se mantuvo políticamente al margen de la política internacional, y Asiria sólo dio muestras de voluntad política desde el s. -XIV.

VII.2.I. Anatolia I: Imperio Hitita Antiguo (desde s. -XVIII)

Los *hititas* eran una población de lengua *indoeuropea* establecida en Anatolia en el marco de las grandes migraciones arias ocurridas a finales del III milenio a.C. Muy probablemente penetraron por el Cáucaso, no a través de los Dardanelos. A su llegada, Anatolia estaba habitada por una población anterior, portadora de un cultura muy elaborada; su nombre era *Hatti*, y su lengua, muy mal conocida y de tipo aglutinante, el hático [↑ Tabla 1]. Los clanes indoeuropeos adoptaron como nombre colectivo el de esta población anterior, de donde su denominación de *hititas*; el nombre internacional del país hitita fue también *Hatti*.

Su capital fue *Hattuša*, en Anatolia Central, que había sido ya plaza fuerte en la época háttica y estaba dotada de poderosas defensas y grandes templos edificados en piedra de sillería [↑ Figura 11]. El hitita *Hattušili I* la conquistó a mediados del s. -XVII.

La adopción por los hititas de la escritura *cuneiforme* babilónica (a través de Asiria y Siria) para escribir su lengua indoeuropea los introduce en la historia en el s. -XVII. La historia hitita suele dividirse en dos grandes épocas:

1) el *Imperio Hitita Antiguo* (desde el s. -XVII), y
2) el *Gran Imperio Hitita* (Hatti, desde el s. -XV).

El *Imperio Hitita Antiguo* está marcado por la política de expansión hacia Siria y el norte mesopotámico; una expedición condujo a *Muršili I* (*ca.* -1530) hasta Babilonia, a la que conquistó, sellando así el fin de la I dinastía babilónica [↑ VII.1.1.1]. A su muerte, las disensiones internas condujeron a la pérdida de lo conquistado, y el reino hitita se retrajo durante algunos decenios de la política internacional.

Al parecer, la monarquía hitita fue en sus comienzos de carácter electivo; en general, la asamblea de nobles hititas fue siempre un factor muy importante en la política, lo que constituyó a la larga motivo de inestabilidad. Hacia fuera, la política hitita se basó en la firma de *pactos* o *tratados internacionales de vasallaje* con los soberanos de los pueblos periféricos, cuyos territorios pasaban a ser feudos a disposición del rey hitita. En caso de ruptura del pacto por parte del rey vasallo, el rey hitita podía disponer del territorio y entregárselo a alguien de su confianza. La política de pactos es antigua, y fue practicada desde siempre en el Próximo Oriente asiático; nuevo es el aspecto *documental:* los pactos o tratados hititas, de los que se conservan varios ejemplares, son una de las aportaciones más sobresalientes a la cultura del derecho internacional antiguo.

Los hititas fueron culturalmente receptivos; no sólo adoptaron la escritura cuneiforme, sino también las lenguas y los usos jurídicos y religiosos de las pobla-

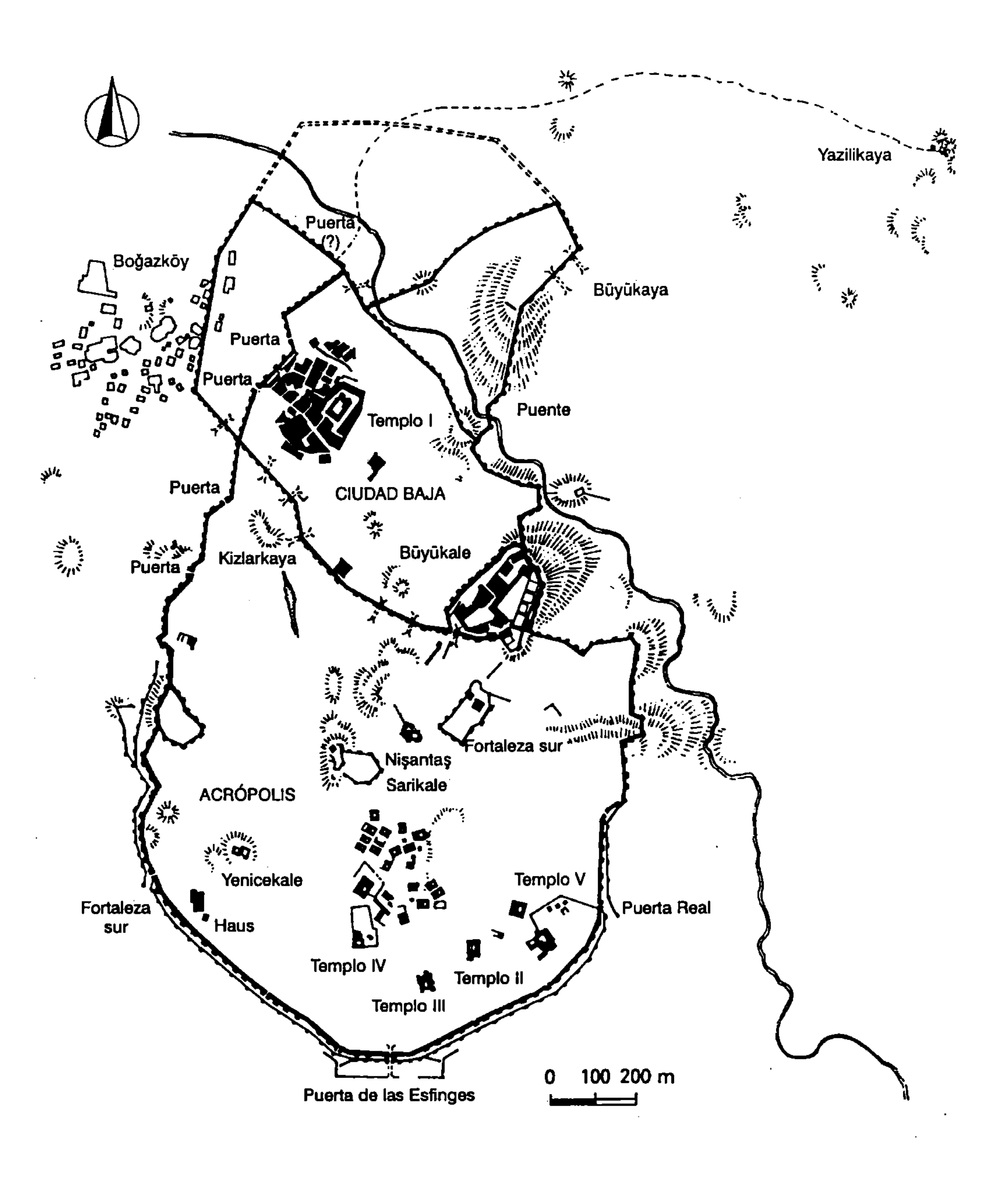


Figura 11. Plano de Hattuša, capital de Hatti (Klengel, 1989: 254)

ciones sometidas a su imperio. Así, sus textos –predominantemente rituales–, aunque redactados fundamentalmente en lengua hitita, contienen frecuentes secciones en la vieja lengua hática y en la lengua de sus súbditos *hurritas* [↑ VII.2.2], que constituían en Hatti una importante minoría cultural.

VII.2.2. El norte siro-mesopotámico y los reinos hurritas (desde el s. -XV)

Los *hurritas* (Speiser, 1954; Wilhelm, 1982) constituían un grupo lingüístico asentado predominantemente, desde por lo menos los milenios IV y III [↑ V.2.1.1], en el arco septentrional siro-mesopotámico, en zonas del Cáucaso y en la Anatolia Oriental, es decir, aproximadamente en las zonas actuales kurdas (pero sin relación alguna con esta población); en la documentación del III milenio fueron conocidos bajo del nombre de *subareos*. Su idioma era de tipo aglutinante, como el sumerio, el elamita y el hático [↑ Tabla 1], aunque no estaba emparentado con ninguno de ellos. Su cultura, espléndidamente documentada por textos cuneiformes en lengua hurrita desde el III milenio, influyó poderosamente en Siria (en la ciudades de Alalah, Emar y Ugarit), Anatolia y el norte de Mesopotamia, siendo sus huellas muy claras en el ámbito religioso [↑ III.1.2.2] y en el de la terminología cultual, especialmente desde mediados del II milenio [↑ VI.2.1].

Un grupo hurrita, el *mittánico*, que había tenido un contacto breve pero intenso con algunos clanes indo-iranios (Diakonoff, 1972a), logró hacerse un hueco en el norte siro-mesopotámico –cuenca del Habur– en el s. -XVI, instaurando el estado hurrita de *Hurri-Mittani;* su época de mayor esplendor corresponde a los siglos -XV y XIV.

Es probable que buena parte de la fuerza militar mittánica derivase, por lo menos al principio, de su pericia en la cría y adiestramiento de caballos para usos bélicos, en especial para el *carro ligero de guerra;* técnicas todas ellas aprendidas en sus contactos con los indo-iranios. No fue éste, sin embargo, el factor primero ni el más importante del origen y de la expansión del estado mittánico, sino el vacío dejado hacía ya tiempo en esa zona por Asiria y momentáneamente por Hatti. En efecto, al estar situado Hurri-Mittani entre los territorios anatólicos hititas al oeste y el estado asirio al este, su expansión política sólo era posible a costa de los territorios de estos vecinos. Por ello, Mittani aprovechó la debilidad de los soberanos asirios para someterlos en régimen de vasallaje [↑ VII.1.2.2], a la vez que presionaba militar y diplomáticamente a los hititas aliándose con el mayor enemigo de éstos: Egipto. La política expansionista de los faraones del Nuevo Imperio en Siria chocaba directamente con los intereses hititas en esa misma región, de modo que la opción antihitita de Mittani hizo obvia la creación de un eje egipcio-mittánico. De hecho, los faraones Amenofis III y Amenofis IV tuvieron esposas hurro-mittánicas.

La disminución de la presión egipcia en Siria desde mediados del s. XIV (reinado de Amenofis IV) produjo un vacío de poder que fue compensado con el aumento de la presión hitita, tanto sobre la misma Siria como sobre el reino hurro-mittánico, aliado de Egipto: el rey mittánico *Tušratta* (*ca.* -1365-1335/1322), coetáneo de Amenofis IV, fue derrotado por los hititas, mandados por su gran rey Šuppiluliuma I [↑ VII.2.3]. Como era de prever, los vecinos del este, los asirios, se aprovecharon de la situación para sacudirse el yugo mittánico. Muy debilitado, el estado hurrita de Mittani iba a subsistir residualmente hasta *ca.* -1200 como vasallo de los hititas, sin ningún tipo de incidencia en la política siro-mesopotámica y siendo testigo mudo del poder asirio, cada vez más amenazador. El rey asirio *Tukulti-Ninurta I* (*ca.* -1233-1197) se encargó de la desaparición de los restos estatales hurritas [↑ VII.1.2.3].

VII.2.3. Anatolia II: Gran Imperio Hitita (Hatti, desde -XV)

La estabilización de las estructuras estatales bajo Telipinu (*ca.* -1460) da comienzo a la segunda fase de la historia hitita, el *Gran Imperio*, que renueva y asegura la expansión hacia Siria y el norte mesopotámico. *Šuppiluliuma I* (desde *ca.* 1355/1345) anuló a Hurri-Mittani como poder político internacional al derrotar al rey hurrita *Tušratta*, y afianzó la dominación hitita en Siria instalando virreyes (p. e. en Karkemiš) e imponiendo *pactos de vasallaje* a los gobiernos sojuzgados. El estado hitita era la mayor potencia de la época; Egipto, su rival en el terreno sirio, consciente de la preeminencia hitita, trató de llegar a acuerdos que evitaran lo peor: la viuda del faraón Tutankhamón le pidió al rey hitita Šuppiluliuma I que enviase una princesa para ocupar el trono egipcio.

Sin embargo, la presión política hitita en Siria renovó los enfrentamientos militares y diplomáticos con los faraones tan pronto como Egipto quiso recuperar la iniciativa: el rey *Muwatalli* (*ca.* -1310-1280) chocó con Ramsés II en la *batalla de Qadeš* (*ca.* -1286), que dejó a la Siria del norte provisionalmente en manos hititas. Pero la presión ejercida desde el este por Asiria, que había alcanzado ya el Éufrates en Karkemiš bajo Adad-nirari I (*ca.* -1305-1274) [↑ VII.1.2.3] y amenazaba con la ocupación de toda Siria, provocó la reconciliación diplomática del rey hitita con el faraón: un tratado entre *Hattušili III* (*ca.* -1275-1260) de Hatti y el mismo Ramsés II ratificó el *statu quo* y, bajo la apariencia diplomática de un reparto de esferas de intereses en Siria, puso fin definitivamente a las aspiraciones egipcias en la zona (*ca.* -1270). Las buenas formas entre las dos potencias serían ya la norma; Egipto ayudaba a Hatti enviando grano a Anatolia para paliar las hambrunas, y Hatti correspondía suministrándole a Ramsés el metal estratégico más valioso de la época: hierro.

El final del Imperio Hitita (s. -XII) se debió a procesos de desestabilización interna y a los ataques de los llamados *Pueblos del Mar*, de origen probablemente balcánico, que asolaron el Egeo, Creta y todo el Levante hasta que pudieron ser detenidos por Egipto (Ramsés III; [↑ VII.3.3.2]). En el norte de Siria se mantuvieron algunos estados hititas, fragmentos del Gran Imperio, hasta las campañas de los reyes asirios de los siglos -VIII y -VII.

VII.3. EL LEVANTE SIRIO DESDE *CA.* -1550

Babilonia, el núcleo de la cultura mesopotámica, se hallaba ausente de la escena internacional desde -1500, y la iniciativa política la habían tomado dos estados periféricos enfrentados: *Hurri-Mittani* y *Hatti*, interesados ambos por el control de Siria. Desde el sur, *Egipto* presionaba igualmente con fuerza para hacerse con el control de esta región. Siria, desde siempre un ámbito cultural de fuerte personalidad y cruce de las rutas comerciales más importantes, y ahora disputada por tres potencias, se convirtió en un campo de batalla.

VII.3.1. Las ciudades estado del norte entre los siglos XIV-XII: Ugarit

Pero las diferentes unidades políticas que la formaban –ciudades estado o estados territoriales menores–, lejos de sucumbir a la tentación políticamente plausible de identificar en bloque todos sus intereses con los de una de las tres potencias, pre-

firieron un régimen flexible de alianzas ocasionales o vasallajes más o menos onerosos (Liverani, 1974) que les permitieran una cierta supervivencia política y el viejo ejercicio de la actividad comercial (Heltzer-Lipiński, 1988). Culturalmente, Siria participaba con intensidad de la cultura babilónica, tanto en el uso de la escritura cuneiforme como de las estructuras mentales básicas. Junto a lo babilónico, y coloreándolo, las influencias hurrita e hitita se hacían más patentes en las ciudades estado del norte, donde *Alalah*, *Alepo*, *Emar* y *Ugarit* compartían destinos políticos y culturales.

En este contexto, el centro sirio más importante de la segunda mitad del II milenio a.C. fue precisamente *Ugarit*, ciudad de la costa siria con puerto internacional y abundante documentación epigráfica en sumerio, acadio, hurrita y chipro-minoico. Aquí se desarrolló, entre los siglos -XIV y -XII, el primer *alfabeto* conocido, compuesto de treinta signos y de factura *cuneiforme*, destinado sobre todo a escribir la lengua semítica autóctona, el, ugarítico; en algunas tablillas escolares los aprendices de escriba anotaron los 30 signos de este alfabeto en una secuencia muy semejante al orden actual [↑ Figura 12]:

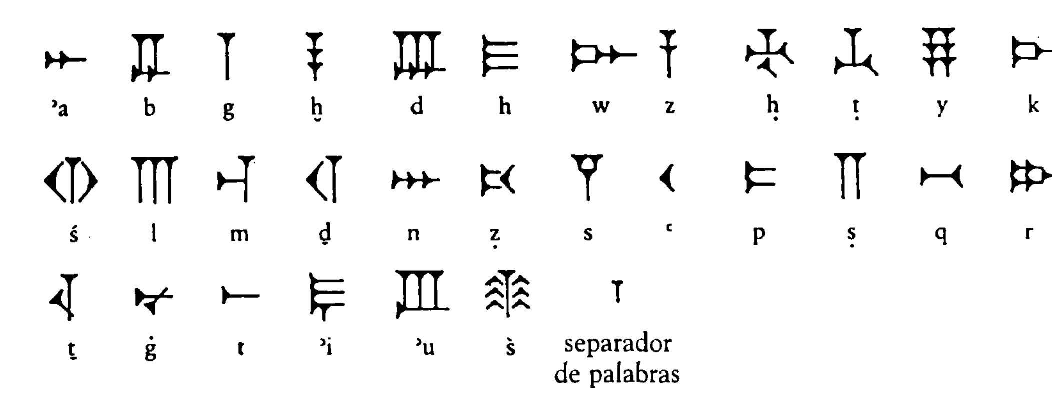


Figura 12. El alfabeto cuneiforme de Ugarit (s. -XIV)

Siria –en especial sus puertos del norte y entre ellos el principal, Ugarit– fue el puente entre las culturas minoicas y chipriotas del Egeo y las asiáticas: babilónica, hurrita o hitita. Las tablillas recuperadas en las excavaciones llevadas a cabo en la antigua Ugarit desde 1929 abarcan todos los campos del antiguo saber próximo oriental: además de cartas, documentos jurídicos y administrativos y manuales escolares destinados al adiestramiento de los escribas nativos, se ha descubierto un gran número de tablillas de tema mitológico, épico y cultual (rituales), y que, de esta manera, nos dan acceso a la literatura siria del II milenio. Los mitos más importantes –relativos al dios sirio *Baal*– están íntimamente relacionados con segmentos poéticos del Antiguo Testamento.

VII.3.2. Palestina bajo control egipcio (Época de Amarna)

El sur siro-palestino caía plenamente en la esfera de influencia egipcia. Las diferentes ciudades estado mantenían correspondencia con la corte faraónica del Nuevo

Imperio en cuneiforme y lengua babilónica; 382 de estas cartas, destinadas a la cancillería faraónica y dirigidas sobre todo a Amenofis III y Amenofis IV, han sido excavadas en la ciudad egipcia de Tell Al-Amarna, la antigua capital Akhetatón. Las *cartas de Amarna* proporcionan información abundante sobre la situación política y social del ámbito siro-palestino de la primera mitad del s. -XIV: demuestran que el control egipcio sobre la zona era ya más nominal que real, y que el país se encontraba permanentemente amenazado por bandas de *habirū* [↑ II.6.1.3].

En la costa comenzaban los primeros balbuceos del *alfabeto fenicio*, derivado formal de la escritura hierática egipcia. Este alfabeto *linear*, diseñado para escribir sobre papiro o superficies duras y distinto en sus trazos –aunque no en su función– del alfabeto cuneiforme en uso en el norte (Ugarit [↑ VII.3.1]), fue adoptado a comienzos del I milenio a.C. por los griegos; a través de ellos alcanzó Italia y fue la matriz de todos los alfabetos actuales [↑ VII.2.1.1].

VII.3.3. El Levante mediterráneo a finales del II milenio (siglos -XII y -XI)

Por razones que no conocemos bien, en torno al -1200 se produjeron una serie de crisis en el Egeo, Anatolia y Siria que anunciaban el final de una época y, con ellas, de un sistema cultural que había estado vigente durante milenios: la que los arqueólogos llaman *Edad del Bronce*.

VII.3.3.1. La crisis final del Bronce

Los pilares simbólicos, sociales y económicos sobre los que se basaba esta cultura entraron en un proceso de acelerada degradación (Liverani, 1979: 1346). El rey, el buen pastor del modelo de gobierno patriarcal [↑ II.5.3], acentúa su autoritarismo, abandona su imparcialidad y se decanta por los intereses de ciertos grupos oligárquicos, de los que se convierte en cómplice, perdiendo la confianza de la población. Por otra parte, estos grupos se desentienden de su función de soporte militar e ideológico de la institución monárquica y, en vez de atender a sus deberes feudales, en especial apoyando militarmente al soberano, se liberan de los mismos mediante el pago de sumas de dinero. Ciertos grupos de presión, como los nobles *maryannū* –jefes de carro de guerra, el arma de más prestigio de la época– y los comerciantes y agentes de aduanas –que tienen la exclusiva del comercio internacional– acumulan latifundios hereditarios prácticamente al margen de la autoridad palaciega. Por último, los campesinos de las aldeas y los pequeños artesanos por cuenta propia ven crecer sus deudas, incapaces como son de satisfacer las crecientes cargas fiscales y de cumplir con las numerosas prestaciones en trabajo y levas militares que les imponen el palacio o sus dueños feudales.

El consenso social se resquebraja y el doble parámetro de *justicia* y *fidelidad* en el que se basaba la sociedad próximo oriental del Bronce pierde vigencia. La solidaridad entre los diversos grupos, estamentos y macrofamilias se disuelve y, con ella, aquel peculiar modelo social.

La situación de desintegración de las viejas estructuras y de disolución social en que se encontraban las viejas monarquías y ciudades del Egeo, Anatolia y Siria –a diferencia de Asiria o Egipto, más monolíticas– las hacía sumamente débiles, de modo que cualquier imprevisto podría dar al traste con ellas: eran sociedades *inmunodeficientes*. El final del s. -XII se vio afectado por un surtido completo de catástro-

fes naturales –hambrunas en Anatolia y fuertes terremotos en el arco egeo-sirio– que contribuyeron a dañar seriamente los soportes materiales de esos estados. A todo ello hay que sumar la intensificación de la piratería y el bandidaje por parte de gentes que –según las fuentes egipcias– provenían del «Océano», del «Mar» o de «las islas que están en medio del Mar».

VII.3.3.2. Los «Pueblos del Mar»

La aparición de estos grupos, los *Pueblos del Mar*, coincide en el tiempo con el fin de la cultura del Bronce en el Egeo, Anatolia y Siria; sin embargo, no parece que fueran la causa principal del cambio. Son, sin embargo, un síntoma de la crisis.

En otras condiciones, con estados soportados por sociedades sanas, bandas de ese tipo habrían sido repelidas sin dificultad. Su presencia no fue repentina, ni constituía una invasión masiva; de hecho, los textos de Amarna, en pleno s. XIV [↑ VII.3.2], ya mencionaban la presencia de piratas *licios* en las costas del sur anatólico y de mercenarios *širdana* (de Sardes) al servicio temporal del rey de Biblos. Otro grupo mencionado en las fuentes, los *aqueos* (*aqayawas* en egipcio o *ahhiyawa* en hitita), uno de los grandes bandos contendientes –según la *Ilíada* de Homero– en la guerra de Troya, llevaban ya varios siglos asentados en el Egeo, probablemente en Creta (Helck, 1979: 150 s.). En general, los puntos de origen inmediato de los pueblos del mar eran las costas occidentales y meridionales anatólicas y la isla de Creta, y es probable que su creciente agresividad estuviera relacionada con los procesos de disolución del estado hitita de Hattuša, sobre cuyo final estamos muy mal informados.

En todo caso, su actividad desestabilizadora, basada en la piratería y el pillaje, pudo acelerar la ruina de las agonizantes culturas Bronce. Dos fueron las metas de sus correrías: Egipto y Libia en un primer momento, luego Chipre y la costa siria. En Egipto fueron detenidos por los faraones Ramsés II, Merenptah y Ramsés III; las bandas que acosaron Siria tuvieron la fortuna de encontrarse con ciudades estado a punto de desmoronarse. Los textos de Ugarit [↑ VII.3.1] dan fe de la inminencia de esta amenaza, y de la desorganización y nerviosismo de los dirigentes egeos y sirios, incapaces de coordinar la defensa [↑ Texto 53].

Texto 53:

Así (habla) el rey (de Alaššiya / Chipre):
Dile a ᶜAmmurapi, el rey de Ugarit:
La paz sea contigo;
que los dioses te guarden en paz.
Eso que me escribías, que «han sido avistadas naves enemigas en alta mar»;
si realmente han sido avistadas las naves, ármate lo mejor que puedas.
¿Dónde están acuartelados tus soldados y tus carros ligeros?
¿Es que no los tienes cerca de ti?
El enemigo va a atacar por detrás (: por poniente).
Rodea tus poblados de murallas y mete adentro a tus soldados y carros, y espera al enemigo, que así estarás seguro.

(Carta del rey de Alaššiya / Chipre a ᶜAmmurapi, último rey de Ugarit; *Ugaritica*, 5, 23)

Al rey de Alaššiya (Chipre), mi padre, dile:
así dice el rey de Ugarit, tu hijo:
(...)
Padre mío: ya llegan las naves del enemigo; ya ha entregado a las llamas mis poblados y cometido atrocidades en el país.
¿No sabe mi padre que las tropas (...) se encuentran en tierra *hitita* y *mi flota* en Licia? Hasta hoy no han regresado, y el país está abierto: eso tiene que saberlo mi padre.
Por ahora han sido siete los barcos que se me han echado encima y han cometido atrocidades.
Si hay más barcos enemigos, escríbeme para que yo me entere.

(Carta del rey ᶜAmmurapi de Ugarit al rey de Alaššiya / Chipre; *Ugaritica*, 5, 24)

Unos años más tarde, las principales ciudades del Levante sirio habían sido destruidas y quedaban sepultadas bajo una espesa capa de cenizas: Ugarit en el norte; Qatna y Qadeš en el interior; Meguido, Ašdod y Gaza en el sur. Aquí, en la llanura marítima meridional, se habían instalado cómodamente las bandas *filisteas* (*plšt* en textos egipcios), que pronto entrarían en conflicto con la liga de tribus israelitas de los montes del interior e iban a ponerle su nombre a la región: Palestina.

A finales del s. -XII se cierne sobre la región siro-palestina una época oscura. Cuando se reanuda la documentación, la cultura, la religión, la sociedad, la economía y la tecnología son diferentes a las del Bronce Tardío. La cultura de la *Edad del Hierro I* inaugura en Siria-Palestina los estados nacionales basados en la ideología étnica: prima la tribu sobre el estado palaciego, la elites culturales se empobrecen, y la escritura cuneiforme babilónica se verá sustituida por el alfabeto, mucho más fácil de aprender y más accesible que el cuneiforme babilonio (Liverani, 1979: 1347).

VII.4. BIBLIOGRAFÍA

Véanse los capítulos correspondientes de la *Cambridge Ancient History*, así como Cassin-Bottéro-Vercoutter, 1992 y 1993; Roux, 1990, caps. 11-16, y Liverani, 1995, caps. 10-21, con bibliografía. Más en especial: sobre la actividad de los amorreos, veáse Kupper, 1957. Edzard, 1957, es esencial para lo relativo al asentamiento de las dinastías amorreas en Babilonia y los orígenes de la dinastía de Hammurapi. Para Asiria y su política comercial, véanse Garelli, 1963, y Veenhof, 1972. Los archivos excavados en Mari y publicados en la colección *Archives Royales de Mari*, París, 1950 ss., proporcionan abundante información general sobre la época, así como la colección de cartas babilónicas de la serie *Altbabylonische Briefe*, Leiden, 1964 ss.; para un estado de la cuestión sobre el triángulo Babilonia, Asiria y Éufrates medio a principios del II milenio, véanse los trabajos recogidos por Young, 1992. Para Hammurabi y su época, véanse Schmökel, 1971, y Klengel, 1991. La Babilonia casita se estudia en Brinkman, 1976, y la época asiria media en Harrak, 1987. Sobre la historia de Siria y sus relaciones con Mesopotamia y Anatolia, la obra más actual es Klengel, 1992, con abundante bibliografía; para todo lo relativo a las relaciones

siro-egipcias debe comenzarse con Helck, 1971. Para la historia de los hititas, véanse Kammenhuber, 1968, y Cornelius, 1979; para los hurritas, Wilhelm, 1982, (hay trad. inglesa). Un excelente resumen del estado de la cuestión sobre Ugarit y, en general, sobre el Levante a finales de milenio, en Liverani, 1979; desde una perspectiva más amplia, véase Liverani, 1990. Sobre los llamados «pueblos del mar», véanse en especial Lehmann, 1970; Strobel, 1976, y Haider, 1988.



Historia de la antigua Mesopotamia

FASE II (-2000-609): EL NEOCLASICISMO BABILÓNICO. B: ÉPOCA SEMÍTICA MEDIA (-1000-609)

Tras la desaparición de los estados periféricos mittánico (hurrita [↑ VII.2.2]) e hitita [↑ VII.2.1; VII.2.3], y mientras sucumben la ciudades-estado sirias del Bronce Tardío, el centro de gravedad internacional vuelve, en el s. XII, a Mesopotamia.

Tampoco aquí es la historia una continuidad sin cesuras. La documentación nos habla de nuevas poblaciones que se hacen notar también por la acción de una nueva ola lingüística, y que imponen un nuevo estilo político de una fuerte conciencia clánica. Estos pueblos, que a lo largo del I milenio a.C. irán dominando progresivamente todo el Próximo Oriente, son los *arameos*, que marcan el comienzo de lo que llamamos *época semítica media* [↑ II.6.1.2]. La irrupción y expansión de los pueblos arameos está acompañada, y al principio contrarrestada, por el resurgimiento de *grandes estados* con vocación imperial: *Asiria*, en el norte, y luego, en el sur, *Babilonia*.

Datos	Cronología
Asiria III: Época Neoasiria	-XI-609
Imperialismo asirio	
(Salmanasar V	-726-722)
El imperio como modelo estatal	
Reorganización provincial	
(Sargón II	-722-705)
(Asurbánipal	-668-627)
Estado de Urartu en Armenia	
Primeros textos arameos	
Destrucción de Nínive (medos)	-612
Babilonia III: Dinastía Caldea	-625-539
Imperialismo babilónico	

Tensiones con Egipto		
(Nabucodonosor II		-604-560)
Babilonia IV: dominación persa		-538-331
Conquista de Babilonia		-539
(Ciro II		-538-530)
Conquista de Egipto		-525
(Darío I		-521-486)
(Darío II		-423-405)
Reorganización provincial (satrapías)		
Rebeliones en Babilonia y Egipto	desde	-500
Conflictos con poblaciones griegas	desde	-490
Rebelión en Sidón (Fenicia)		-354
Israel:		
«Israelitas» en Canaán		-XIII
Pueblos del Mar (Filisteos)		
Estela de Merenptah	*ca.*	-1208
Reino unido de Israel y Judá		-XI-X
Reino de David	*ca.*	-1010-971
Reino de Salomón		-971-931
Partición del reino		-931
Reino del Norte: Israel (Samaria)		-931-722/721
Dinastía davídica		-931-884
Dinastía omrida		-881-841
Inestabilidad	desde	-841
Conquista asiria de Samaria		-722/721
Reino del Sur: Judá (Jerusalén)		-931-586
Dinastía davídica		-931-586
Conquista babilónica de Jerusalén		-586

Tabla 16. Cronología de la época semítica media

VIII.I. MESOPOTAMIA EN LA ÉPOCA SEMÍTICA MEDIA

VIII.I.I. El norte mesopotámico: Asiria III, Época Neoasiria (-IX-609)

El ocaso de los estados hurritas había permitido ya a los reyes asirios del s. -XIII ir recobrando el dominio de la Mesopotamia superior, conquistando también partes de Siria y del sur babilónico. No obstante, la presión ejercida por los clanes arameos a finales del II milenio a.C. y comienzos del I supuso un recorte del poder asirio y, con ello, el bloqueo de las caravanas hacia el Mediterráneo.

VIII.I.I.I. El Imperio Neoasirio: política internacional expansionista

El estado *neoasirio* surgió para contrarrestar estos clanes *arameos* en el oeste sirio, y para recuperar los mercados de materias primas en el norte anatólico (Cilicia) y en el Cáucaso. Aquí el problema no lo creaban los arameos, sino un auténtico estado,

Urartu, que desde el s. -IX realizaba una política decididamente expansionista en dirección a Siria, y que pronto entró en conflicto con los asirios. Éstos llevaron a cabo varias expediciones contra este estado, sin poder llegar a someterlo totalmente (Salvini, 1995).

Pese a algunos reveses y al obstáculo que suponía la mera existencia de Urartu, la decidida política de expansión de los monarcas asirios llevó a la conquista de casi toda el Asia Anterior bajo Asurnásirpal II (-883-859) y Salmanasar III (-858-824). También Babilonia quedó sometida, y cuatro reyes asirios llegaron a ocupar el trono babilónico: primero Tiglat-piléser III y Salmanasar V, y luego, tras la rebelión del jeque caldeo Marduk-apla-iddina (en la Biblia: Merodac-Baladán), *Sargón II* y Senaquerib [↑ VIII.1.2.1]. Sin embargo, el dominio asirio no fue aceptado en Babilonia; las revueltas y sublevaciones de los clanes arameos *(caldeos)*, alentados por Elam, fueron frecuentes y cuajaron en la ascensión del jeque caldeo Marduk-apla-iddina II (Merodac Baladán) al trono babilónico en dos ocasiones, una de ellas durante doce años, desde -721 hasta -710 [↑ VIII.1.2.2].

Con el auxilio de tecnología bélica avanzada y de la caballería, los monarcas asirios repitieron año tras año expediciones de conquista que los llevaron hasta Anatolia y Egipto (Asurbánipal -668-627). Los territorios conquistados fueron sometidos a gobernadores asirios o a reyezuelos vasallos del poder asirio, con las consiguientes cargas tributarias; en caso de revuelta, se procedía a la deportación masiva de la población. El reino de *Israel-Samaria* cayó en 721.

El imperialismo asirio se inspiró en gran medida en la antigua dinastía de Akkad, que –fundada por un primer Sargón– había marcado el último cuarto del III milenio a.C. [↑ VI.2.1]: así lo prueban tanto el nombre del rey asirio más emblemático, que se llamó también *Sargón* (II), como la gran estima demostrada en la corte asiria por las viejas tradiciones acadias, cuidadosamente copiadas y conservadas en sus bibliotecas. De hecho, los monarcas asirios mejoraron el ejemplo acadio, sobre todo en lo que respecta a la administración regional del imperio, llevando a cabo en las zonas ocupadas o sometidas a su influencia una política enérgica. Por lo general, los asirios fueron más amigos de pactar las condiciones con sus nuevos súbditos que de aniquilarlos, sobre todo por obvias razones económicas; de ahí la rica documentación diplomática de la época, que nos ha legado numerosos ejemplares de *tratados internacionales* suscritos entre los monarcas asirios y sus vasallos. Es evidente que estos *pactos de vasallaje* [↑ VII.2.1; VII.2.3] fueron aceptados siempre bajo la amenaza de las divisiones asirias, y de hecho los monarcas asirios no dudaron nunca en recurrir a métodos más radicales para imponer sus condiciones.

Ello no obstante, en la cancillería asiria primó siempre la política sobre la violencia; los diseñadores de las crueles escenas de guerra y castigo esculpidas en los relieves de los palacios asirios de Nimrud (la antigua Kalhu) o de Nínive [↑ VIII.1.1.2], que se van alternando con escenas de caza o actos piadosos del rey, no eran fotógrafos de guerra sino funcionarios de la corte al servicio de la propaganda real.

VIII.1.1.2. Política cultural neoasiria

Las riquezas provenientes del botín y de los numerosos tributos cobrados de las poblaciones sometidas fueron causa de un rápido enriquecimiento de la corte y las

oligarquías asirias, lo que conllevó un repentino florecimiento de las artes y de la literatura palaciegas.

En *arquitectura y urbanismo* hay que mencionar, sobre todo, los grandes complejos palaciegos de Kalhu, Nínive y, especialmente, Dur-Šarrukin, obra de Sargón II (-721-705). Los palacios asirios solían estar divididos en dos grandes ámbitos, el sector público y el sector privado, unidos por el salón de trono. La decoración consistía en pinturas al fresco, conos esmaltados empotrados en la pared y sobre todo en *esculturas*, principalmente relieves de alabastro policromado *(ortostatos)* en que se representaban escenas de la vida cortesana o de guerra. Muy típicas de esta época son así mismo las enormes esculturas llamadas *lamassu*, figuras mixtas de toro alado o león con cabeza humana, que flanqueaban las puertas y representaban fuerzas divinas tutelares del palacio.

También la *literatura* experimentó un gran auge, aunque no produjo obras nuevas de relieve; la labor de los escribas fue más bien de tipo enciclopedista, de recogida y colección –por orden real– de todas las composiciones clásicas de la literatura mesopotámica, tanto en el campo de la narrativa como de la ciencia. En Nínive se ha excavado la *biblioteca* del rey Asurbánipal (-668-627), excelente colección de más de 20.000 tablillas que contenían todo el saber tradicional babilónico. Una importante sección de esta biblioteca palaciega se dedicaba a la literatura adivinatoria [↑ I.2.2.1; III.2.2.1], que era consultada por los consejeros reales cada vez que se quería emprender un proyecto político interior o internacional; abundaban así mismo los rituales mágicos, destinados sobre todo a la purificación y sacralización del monarca [↑ II.5.4.1].

Los fundamentos políticos y administrativos del imperio asirio fueron los inspiradores directos del imperio persa [↑ VIII.1.3.2]. Todo ello, a su vez, se convirtió en el modelo imperial imitado por Alejandro III Magno, sin duda la figura ideal del gobernante helenístico [↑ IX.1.1] y de los imperialismos romano y, luego, medieval (Jacobsen, 1957).

Las desavenencias internas minaron pronto la estructura estatal; Asiria sufrió los ataques de los *medos*, montañeses iraníes [↑ VIII.1.2.2; VIII.1.3], para acabar cayendo en manos de su principal rival y víctima: Babilonia.

VIII.1.2. El sur mesopotámico: Babilonia III, Época Neobabilónica (siglos -VII y -VI)

VIII.1.2.1. Babilonia bajo poder asirio

Tras la época casita, y a pesar de la instauración de una dinastía autóctona –la llamada *II dinastía de Isin*– en *ca.* -1155, Babilonia seguía representando un papel insignificante en la política internacional. Durante tres siglos, toda su actuación se limitó a intentar el mantenimiento de un equilibrio precario con los asirios, meta que se consiguió, al menos en parte, hasta que ascendió al trono asirio Šamši-Adad V (*ca.* -823-811); a partir de estas fechas, y durante los reinados del mismo Šamši-Adad V y sus sucesores en trono asirio, la presión asiria sobre Babilonia fue muy fuerte.

Los monarcas asirios terminaron por reclamar sus derechos al trono babilónico y llegaron a ocuparlo en repetidas ocasiones. Primero fueron Tiglat-piléser III (desde -728 hasta -727) y Salmanasar V durante todo su reinado (-726-722). Esta-

llaron entonces en Babilonia una serie de revueltas alentadas por el jeque *caldeo* (arameo) Marduk-apla-iddina II (Merodac-Baladán), erigido en campeón de la independencia babilónica; tras la primera –pero no definitiva– derrota de éste, volvieron a ocupar el trono babilónico los monarcas asirios Sargón II (desde -709 hasta -705) y Senaquerib (desde -704 hasta -703), siendo de nuevo el caldeo Marduk-apla-iddina quien les sucedió, aunque por sólo nueve meses, en -703.

VIII.I.2.2. Instauración de la Dinastía Caldea

La continua presión que había ejercido Asiria sobre Babilonia y las efímeras ocupaciones del trono babilónico por monarcas asirios habían llevado a Babilonia a más de tres siglos de revueltas y descontento. La inseguridad general que producían las repetidas incursiones de elamitas, asirios y clanes arameos condujo a la decadencia de las ciudades. La población urbana se fue desplazando hacia el medio rural, eligiendo formas de vida menos sedentarias, lo que conllevó el aumento de los sectores desarraigados y marginales. Ello no obstante, el nivel cultural se mantuvo alto, refugiado en la tradición escolar; los escribas siguieron gozando de un alto prestigio. Fruto de su actividad son, aparte de la abundantísima producción y copia de tablillas estrictamente científicas –medicina, astronomía, matemáticas–, obras literarias como la llamada «Teodicea Babilónica» y la «Epopeya de Erra».

A la larga, la prepotente actitud asiria terminaría por volverse contra sus mismos intereses. Los clanes arameos meridionales, de cuya profunda actitud antiasiria había dado el caldeo Marduk-apla-iddina una buena prueba, apoyaron decididamente la destrucción del imperio asirio a manos de los *medos*. Un jeque *caldeo*, Nabopalasar, que había comenzado su carrera política como vasallo feudal de los asirios, se alió con los medos –montañeses iraníes tradicionalmente enemigos de Asiria–, ascendió al trono de Babilonia en -625 y conquistó en alianza con aquéllos la capital asiria, Nínive, poniendo fin al imperio neoasirio. Desde entonces, desaparecida Asiria para siempre, las dos esferas de influencia serían los medos, en el norte, y Babilonia, en el sur, con absoluta preeminencia de ésta.

El caldeo Nabopalasar fue el fundador de la poderosa pero efímera *dinastía neobabilónica*. Su monarca más representativo fue el sucesor de Nabopalasar, *Nabucodonosor II* (-604-562), excelente político y gran militar: se aseguró la paz en el flanco norte casándose con una princesa meda, y sometió luego toda Mesopotamia norte y central, Siria, Anatolia y Palestina. La capital del minúsculo reino de Judá, *Jerusalén*, fue tomada y saqueada por tropas babilónicas en dos ocasiones: en -597 y, definitivamente, en -586 [↑ VII.2.2]. En -570, el ejército babilónico invadió Egipto y exigió un sustancioso tributo al faraón para salir del país: Egipto tuvo que pagar 1.000 talentos de plata –un talento eran 30 kg–, 1.000 talentos de oro, 10.000 talentos de cobre, 1.000 talentos de estaño, 6.000 lingotes de cinc y diversas cantidades de tejidos de lujo (lana y púrpura).

La extensión del imperio neobabilónico bajo Nabucodonosor II fue todavía mayor que la que habían alcanzado los dominios neoasirios un siglo antes.

VIII.I.2.3. Babilonia, s. -VI: la capital del mundo

Babilonia, la capital de Nabucodonosor, se convirtió en una enorme metrópoli, rica en palacios, templos y diversas instalaciones urbanísticas [↑ Figura 13]: jardi-

nes colgantes, la vía procesional, la *puerta de Ištar* y la gran *ziqqurratu* o torre escalonada llamada *Etemenanki* «Casa del Fundamento del Cielo y la Tierra», y que había de pasar a la mitología bíblica con el nombre de *torre de Babel*, de unos 90 m de altura y siete pisos.

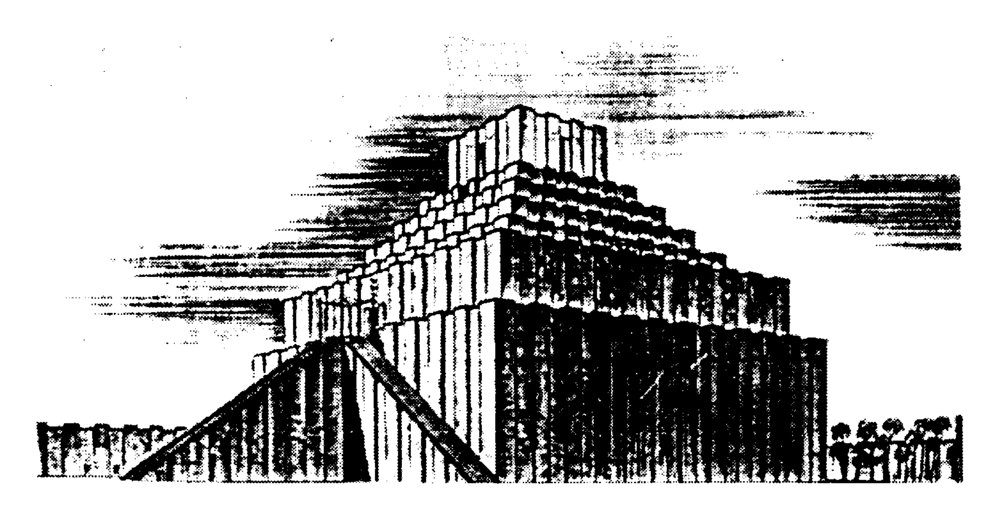


Figura 13. Reconstrucción de la *ziqqurratu* babilónica («Torre de Babel») según E. Siegler (Schmid, 1990: 335)

La religión, y muy en especial la religión astral, debieron de desempeñar un papel preponderante en la ciudad: una tablilla cuneiforme –bastante anterior a Nabucodonosor II– hace un listado del conjunto de edificios de la ciudad [↑ Texto 54] en el que abundan los templos y santuarios.

Texto 54:

43 templos de los grandes dioses en el interior de Babilonia;
55 santuarios del dios Marduk;
2 murallas; 3 ríos (: canales); 8 puertas;
24 calles de Babilonia;
300 santuarios de los dioses Igigi y 600 santuarios de los dioses Annunaki;
180 altares de la diosa Ištar;
180 altares del dios Adad-Lugalgirra y de Nergal-Meslamtea;
12 altares de las divinas Pléyades;
6 altares del dios Kūbu;
4 altares del Arco iris;
2 altares del dios maligno;
2 altares del Guardián de la Ciudad

(De la serie cuneiforme *Tintir* = *Babylon*, V, 82-88; George, 1990: 371)

Babilonia había sido –desde la época de Hammurapi a comienzos del II milenio a.C.– el punto de referencia para toda el Próximo Oriente asiático, y en espe-

cial para Asiria, su dueña en lo político pero su discípula en lo cultural. En tiempos de Nabucodonosor, la ciudad alcanzó su mayor esplendor [↑ Figura 14], convirtiéndose el centro político y cultural del mundo antiguo (Pettinato, 1994); ello coincidió con la apoteosis de su dios, Marduk, en cuyo honor se había compuesto unos siglos antes el «Mito de la Creación» en lengua acadia. En el plano científico, tuvo lugar un llamativo progreso de las ciencias matemáticas (cálculo aritmético y algebraico, geometría y topografía) y, sobre todo, de la astronomía aplicada (astrología).

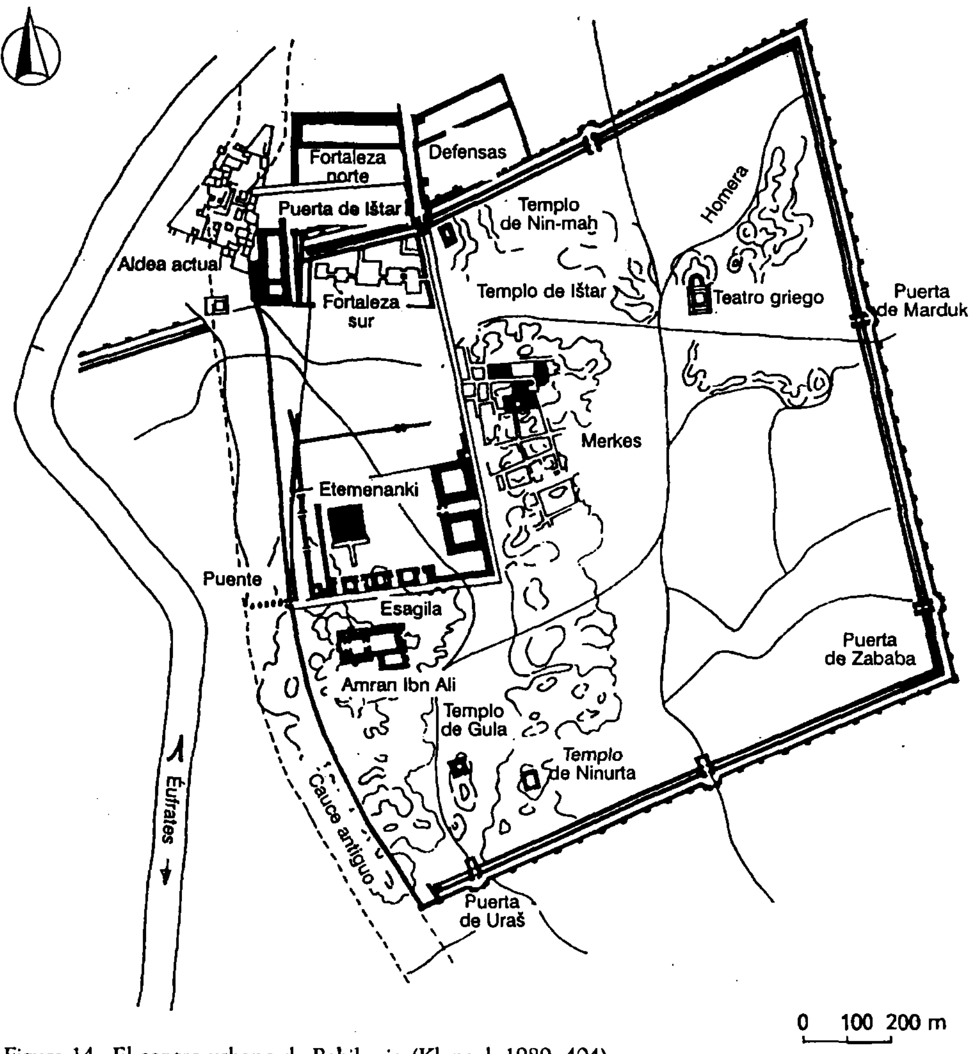


Figura 14. El centro urbano de Babilonia (Klengel, 1989: 404)

El texto mencionado más arriba [↑ Texto 54] comienza con una serie de 51 «nombres» (títulos) sumerios de Babilonia y su traducción acadia. Los nombres son un himno a la ciudad y muestran la mitificación de Babilonia a los ojos de sus mis-

mos habitantes [↑ Texto 55]; la estructura del texto recuerda a la lista de los «cincuenta nombres de Marduk», el dios babilónico. He aquí algunos de estos nombres:

Texto 55:

(1) Babilonia: a quien se concedió la gloria y la alegría;
(2) Babilonia: sede de la fertilidad;
(3) Babilonia: sede de la vida;
(4) Babilonia: poder del cielo;
(5) Babilonia: luz del cielo;
(6) Babilonia: lazo del cielo;
(7) Babilonia: llamada a la existencia por el cielo;
(8) Babilonia: ciudad de viejas murallas;
(9) Babilonia: ciudad del júbilo;
(...)
(12) Babilonia: ciudad del rey de los dioses;
(13) Babilonia: ciudad llamada a la existencia por Marduk;
(14) Babilonia: ciudad cuyas excelencias nunca cansan;
(15) Babilonia: ciudad que hace que la gente viva en paz;
(16) Babilonia: ciudad amante de la verdad;
(...)
(49) Babilonia: la ciudad pura;
(50) Babilonia: la ciudad de ricas posesiones;
(51) Babilonia: el lazo de los países

(De la serie cuneiforme *Tintir* = *Babylon*, I, 1-51; George, 1990: 358 ss.)

VIII.I.2.4. Clericalización de Babilonia y fin de la Dinastía Caldea

A la muerte de Nabucodonosor, la cultura política y las decisiones de gobierno pasaron a manos de las castas sacerdotales de los grandes templos babilónicos, que habían visto acrecentarse su prestigio y estaban por lo general más atentos a los intereses de los propios templos que a los del estado babilónico.

Nabónido, el «rey loco», fue el último monarca neobabilónico. El final de su reinado estuvo acompañado de circunstancias extrañas; las intrigas palaciegas y la presión de los grandes sacerdotes de Marduk se cebaron en el monarca, mientras él se dedicaba a fomentar devociones poco ortodoxas: quiso promover el culto del viejo dios lunar Sîn, común a todas las poblaciones semíticas y mucho más universalista que el del babilonio Marduk, con el propósito de crear en Babilonia una conciencia general de resistencia ante la avalancha irania que se anunciaba ya desde el este. El rey, de mente abierta, se dirigió con un ejército a Arabia y trató de ganarse a los jeques locales para el bloque babilónico, a la vez que buscaba nuevos mercados para su ciudad y se aseguraba una ruta alternativa a la del Golfo, ya en manos persas. Esta ausencia agravó la campaña de desprestigio, que estaba dirigida por el poderoso templo de Marduk y era fomentada desde lejos por los persas. El pueblo comenzó por despreciarlo y terminó por odiarlo.

Cuando el rey persa Ciro se presentó ante Babilonia, se le aclamó como a un libertador de los santuarios despreciados y arrinconados por Nabónido. En -539, Ciro ascendió al trono babilónico, aclamado como mesías salvador. Ya no habría en

adelante más babilonios en el trono de Babilonia; sin embargo, la ciudad y la cultura que ella representaba no estaban muertas.

VIII.I.3. Babilonia IV. La dominación persa (-538-331)

Durante el II milenio a.C., algunos grupos *arios* se establecieron en la meseta iránica; los *medos* y los *persas* eran dos de ellos. La meseta occidental iránica, en relación constante con las zonas asirias y elamitas, había sido dominio medo –con capital en Ecbatana (Hamadán)– desde el s. -VIII; entre sus súbditos se encontraban ciertos clanes persas. Culturalmente, Irán era una región en la que convergían y se mezclaban corrientes culturales de procedencia diversa, pero fueron especialmente los patrones mesopotámicos e iránicos antiguos los que conformaron su personalidad.

VIII.I.3.1. Los persas y el mazdeísmo

La peculiaridad cultural más llamativa de los persas era su religión, el *mazdeísmo*, nombre derivado del dios *Ormuz* (en iranio antiguo *Áhura Mazda* «Señor Sabio»). Era una religión de tipología salvífica, con tendencias dualistas, en la que el principio bueno –Áhura Mazda– estaba en permanente conflicto con el principio malo, personificado en la figura del dios negativo *Ahrimán* (iranio antiguo: *Ángra Mainyu* «Espíritu Malo»). El fundador y propagador de la religión mazdeísta había sido *Zoroastro*, que vivió en fechas imprecisas entre -1000 y -600; su doctrina, llamada también «zoroastrismo», se había ido extendiendo entre las clases altas y las castas sacerdotales iranias.

Los complejos palaciales persas de *Pasargada*, *Persépolis* y *Susa*, en los que se funden elementos egipcios, griegos y, sobre todo, mesopotámicos, serían con el tiempo buena muestra de la apertura cultural de las elites persas y de su capacidad de síntesis; en el arte, mucho más sobrio que el griego y algo monótono, queda perfectamente expresada la conciencia de poder y majestad de los soberanos, así como cierta serenidad derivada en última instancia de la ideología y de la ética universalista zoroástrica.

VIII.I.3.2. La expansión persa en Asia y la tentación de Europa

En el s. -VI, el clan persa *aqueménida* se hizo con el control del imperio medo y, bajo el mando de Ciro II, inició una decidida política expansionista hacia el oeste: Ciro conquistó Babilonia en -539, poniendo fin a la desprestigiada dinastía neobabilónica (caldea).

La expansión persa en Asia Anterior se había dirigido ya antes contra Anatolia, donde Ciro II controlaba Lidia desde -546. El sucesor de Ciro II, Cambises (-529-522) conquistó Egipto en -525. Con el tiempo, el imperio persa abarcó desde la Bactria y la Sogdiana, en Asia Central, hasta el sur de Arabia, y desde el Indo hasta Egipto y Anatolia. El paso hacia el Egeo y hacia Europa parecía inminente.

Tras un período de confusión a la muerte de Cambises, subió al trono persa *Darío I* (-521-486), un político que dedicó su largo reinado a estabilizar y organizar el imperio. Dividió los extensos territorios en 20 provincias (*satrapías*, del medo *hšathrapávan* «lugarteniente»), poniendo a su frente a nobles y a parientes o miembros de la familia real. Los clanes medos y persas ocuparon las capas socia-

les altas, pero su espíritu elitista los aisló de las poblaciones autóctonas; por otra parte, la administración aqueménida respetó los niveles inferiores de la administración local, por lo que no se produjo una persificación profunda del Asia Anterior.

En -513, Darío I pasó a Europa, en una campaña militar que recorrió la cuenca baja del Danubio, Tracia y Macedonia; Tracia se convirtió en provincia del imperio persa. Ello provocó la reacción de las ciudades griegas, que culminó en la contraofensiva macedónica y luego panhelénica de Alejandro Magno.

VIII.I.3.3. Dinastía aqueménida en Babilonia (-538-331)

Al tomar el poder en Babilonia en -539, el aqueménida Ciro II había tenido buen cuidado en ganarse el favor de los sacerdotes de Marduk, enemigos de Nabónido; la región babilónica recibió favorablemente al nuevo monarca [↑ VIII.1.2.4], que se consideró a sí mismo, no un usurpador o conquistador, sino sucesor legítimo de los reyes babilónicos; así lo confiesa el rey en el llamado «cilindro de Ciro», redactado en acadio babilónico [↑ Texto 56].

Texto 56:

> Yo soy Ciro, el rey del universo, el gran rey, el rey poderoso, rey de Babilonia, rey de Súmer y Akkad, rey de las Cuatro Regiones, hijo de Cambises (...), de la semilla eterna de la realeza, cuyo gobierno prefirieron los dioses Bel y Nabu y cuyo reinado quisieron ellos para alegrarse el corazón.
>
> Cuando entré en son de paz en Babilonia, instalé mi trono entre gritos de alegría y júbilo en el palacio real (...); mis innumerables tropas desfilaron en paz en Babilonia, y no permití que ningún alborotador surgiera en el país de Súmer y Akkad.
>
> Yo me cuidé del bienestar de Babilonia y sus santuarios; a los habitantes de Babilonia, sojuzgados contra la voluntad de los dioses por un jugo que no merecían [...], les dejé reposar de su agotamiento (...).
>
> De todo ello se alegró Marduk, el gran señor; a mí, el rey que le venera, y a Cambises, mi hijo, y a mis tropas todas, me impartió su graciosa bendición (...).
>
> Por mandato del dios, todos los reyes que tienen tronos, procedentes de las Cuatro Regiones, desde el Mar Superior (Mediterráneo) hasta el Inferior (Golfo Pérsico), todos los reyes de Amurru –que viven en tiendas– (...) me trajeron su pesado tributo y besaron en Babilonia mis pies...
>
> (Del «Cilindro de Ciro», 20-30; Borger, 1985a)

Aparte de las medidas más llamativas de tipo gerencial y político, como el establecimiento de una satrapía y la consiguiente disolución de las estructuras estatales caldeas en Babilonia, medidas que afectaban sólo a los estratos superiores de la administración, la época persa no supuso, culturalmente, un cambio radical de los esquemas simbólicos babilónicos que habían regido durante la dinastía caldea. La cultura religiosa babilónica no quedó afectada por las creencias de las clases dirigentes aqueménidas, que profesaban un zoroastrismo muy contaminado de antiguas creencias iranias (arias). Tanto Ciro II como Darío I comprendieron que la religión era un componente esencial del macrosistema simbólico babilónico, y les permitieron a los habitantes de la región y su urbe el desarrollo normal del culto. Los templos babilónicos de época aqueménida eran los mismos que en la época neobabiló-

nica y no se diferenciaban de ellos en el aspecto ni en su función; muchos de ellos –como el famoso Esagila de Marduk– habrían de seguir en uso en la época helenística. Es más, la política general aqueménida fue por lo general partidaria de mantener y restaurar los grandes santuarios babilónicos.

Esta política de entendimiento se interrumpió cuando el sucesor de Darío, Jerjes I (-485-465), reprimió una sublevación babilónica en -482; el rey mandó retirar del Esagila la estatua del dios Marduk y destruir las *ziqqurratu* de Babilonia y Borsippa, una ciudad vecina. Ello supuso un grave deterioro de las relaciones entre las oligarquías persas y la masa babilónica, que se vio privada de la posibilidad de celebrar sus fiestas, en especial la gran fiesta primaveral del *Akītu* o «Año Nuevo». Veinte años más tarde, Artajerjes I (-464-424) les permitió a los sacerdotes de Marduk reanudar el culto y les devolvió las propiedades conquistadas. Una novedad de la política persa fue que los templos, que –como grandes terratenientes [↑ II.1.2]– siempre habían desempeñado un importante papel en la vida económica y política en Mesopotamia, tuvieron que limitar sus actividades y, por primera vez, pagar impuestos.

VIII.I.3.4. La cultura bajo la dominación persa: Época Babilónica Tardía

La población babilónica estaba muy mezclada, como correspondía a una gran urbe oriental; además de los babilonios autóctonos había gentes de origen iranio, sirio, judío y egipcio. Todos ellos hablaban mayoritariamente en la vida diaria dialectos arameos; de hecho, el arameo fue la lengua franca del imperio persa y la lengua oficial de la administración. El acadio sólo se mantenía como lengua de cultura y comercial de las elites babilonias, y el persa sólo se usaba en las esferas de la clase política irania.

La documentación babilónica de época aqueménida es semítica; en la escritura se alternan ya la escritura cuneiforme sobre tablillas de arcilla (textos acadios) y la escritura alfabética sobre papiro, pergamino u otros materiales (textos arameos). El alfabeto se fue imponiendo poco a poco: el aprendizaje de una veintena de signos era más sencillo que el de los centenares de logogramas y silabogramas cuneiformes. En persa, que tenía un signario cuneiforme muy simplificado, sólo se redactaron las inscripciones oficiales, acompañadas siempre de la versión acadia y, ocasionalmente, de otra elamita; la más importante de estas inscripciones es la de Darío I en Behistun [↑ I.4.1; I.4.2.1: A; Texto 9].

Babilonia, que formaba parte de la IX satrapía, era una provincia rica, y se convirtió en la perla del imperio, a juzgar por la cuantía del tributo que había de pagar. Bajo el dominio aqueménida, la urbe siguió desempeñando brillantemente su papel de matriz cultural y próspero centro económico, aunque no en la medida en que lo había hecho bajo los monarcas caldeos. Hay indicios de cierta decadencia urbanística. El historiador griego Heródoto (*ca.* -485-425) no menciona sino una de las dos líneas de muralla que rodeaban la ciudad de Nabucodonosor, lo que indica que la exterior había desaparecido; además, el río Éufrates cambió su curso y se abrió un nuevo cauce que dañó algunos barrios situados al este de la acrópolis (la zona del llamado *Kasr*: «Alcázar» en el dialecto árabe actual). Sin embargo, las mismas descripciones de Heródoto rezuman admiración por la pompa y la riqueza de la ciudad bajo dominio persa.

La importancia económica y simbólica de Babilonia no se le escaparía a Alejandro Magno, que, en su día, querría convertir la ciudad en la capital de su imperio y del mundo.

VIII.2. EL LEVANTE MEDITERRÁNEO EN LA ÉPOCA SEMÍTICA MEDIA

A finales del II milenio, el único papel de las regiones de la Siria interior era girar en torno a los intereses de Asiria, aunque algunos clanes *arameos* consiguieron establecer núcleos de poder relativamente estable. Estos estados tenían un carácter nuevo; la estructura política dominante no era ya la de la ciudad estado del Bronce, sino la del *estado territorial* más o menos extenso, de fuerte componente *étnico* –a menudo ficticio y mítico– y gobernado por un rey cuya dinastía era de extracción tribal.

Los reinos arameos más importantes fueron los de Hama y Damasco, en permanente lucha con las fuerzas asirias, que terminaron por imponerse. No obstante la potencia política y militar asiria, sería el arameo (lengua) y lo arameo (cultura) los que saldrían a la larga vencedores. La lengua aramea, un dialecto semítico emparentado genéticamente con el fenicio y el hebreo, terminaría por ser, con rarísimas excepciones, la lengua de uso general en el Próximo Oriente asiático; luego, en la época helenística, convivió y compitió con el griego como lenguaje de cultura; las capas bajas, más resistentes a la helenización, siguieron hablando arameo hasta la arabización general de finales del I milenio d.C. (comienzo de la época neosemítica).

VIII.2.1. Fenicia

La costa siro-libanesa no parece haber sufrido en profundidad los embates de los pueblos del mar [↑ VII.3.3.2]; en todo caso, la tradición cultural, ejemplificada por el uso ininterumpido del alfabeto linear [↑ VII.3.2], sigue y se enriquece en la primera mitad del I milenio a.C. La población más activa se concentra en puertos naturales e islotes de fácil defensa y, a la vez, accesibles a las naves de cabotaje.

Cuando se reanuda la historia tras la época oscura de finales del Bronce, constatamos la pervivencia en la costa libanesa y siria de una constelación de ciudades estado, independientes entre sí y a menudo rivales, dedicadas al comercio y al transporte internacional por vía marítima: los núcleos más importantes son las viejas ciudades de Tiro, Sidón y Biblos, todas ellas ya para entonces con historias milenarias. Los griegos llamaron a estas poblaciones «fenicios» *(phoiníkes)*, por razones poco claras; quizás por un juego de palabras con la denominación griega de «púrpura» *(phoĩniks)*, de cuya producción y comercialización tenían los «fenicios» la exclusiva.

VIII.2.1.1. La actividad comercial fenicia en el Mediterráneo oriental

Las ciudades de la costa fenicia constituyen un dato atípico dentro del panorama político e ideológico del Próximo Oriente asiático en el I milenio a.C.: son ciudades estado de escasa extensión territorial, independientes, multiétnicas, pluriculturales, de débil base monárquica y gobernadas en realidad por senados o grupos de presión oligárquicos; en muchos sentidos están más cerca de las ciudades estado

griegas, o de las viejas ciudades estado del Bronce Tardío (Ugarit), que de sus vecinos arameos o sus coetáneos mesopotámicos.

Las firmas comerciales de estas ciudades estado fenicias recorrieron las costas chipriotas, costas egeas y del sur mediterráneo fundando colonias, es decir, almacenes y centros de intercambio comercial. La púrpura, el vino, el aceite y, en especial, la madera de las coníferas libanesas fueron mercancías apreciadas en Egipto, el Asia Anterior, Asiria y Babilonia.

En torno al s. -IX, los griegos y otros pueblos del Mediterráneo oriental adoptaron el uso del alfabeto linear fenicio. Los griegos lo adecuaron a las exigencias funcionales de su lengua, lo que condujo a la creación de un *alfabeto griego;* éste fue a su vez la matriz de los alfabetos latino y cirílico. También los arameos adoptaron –sin modificarlo– el viejo alfabeto linear fenicio; desde el interior de Siria, este alfabeto arameo se extendió por Asia y fue el modelo de todos los alfabetos caucásicos y orientales, hasta la India.

VIII.2.1.2. Colonias fenicias en el occidente mediterráneo: Cartago

Hacia el oeste, y en torno al -1000, las naves fenicias habían alcanzado Sicilia, el Magreb mediterráneo y las costas atlánticas del África occidental marroquí y el sur de la Península Ibérica, remontando la actual costa portuguesa. Una base muy importante de estas rutas de cabotaje occidentales fue –desde comienzos del I milenio a.C.– Cádiz; otras colonias, o bases, del sur de la Península Ibérica fueron Adra, Málaga y Almuñécar. Las casas matrices en Tiro, Sidón, Biblos, etc., parecen haber gozado de una salud empresarial excelente durante toda la primera mitad del I milenio a.C., pese a algunos problemas debidos a la presión y ocupación asiria, y la interrupción ocasional del comercio hacia el Éufrates y Egipto.

En torno al s. -IX/VIII, ciertos grupos de presión de Tiro con problemas en su metrópoli (la *qart*, o «villa») fundaron una nueva colonia en una península cercana a la actual ciudad de Túnez, a la que llamaron *qarthadašt*, o «Villa-Nueva» (*Karchedon* en griego y, luego, *Carthago* en latín). A partir de *ca.* -600, Cartago extendió su influjo por todo el sur mediterráneo, controlando el comercio y la política de las regiones costeras norteafricanas, sicilianas e hispanas; en la Península Ibérica, la presión cartaginesa se extendió hasta el interior de la Meseta. Cartago fue un importante exportador de modelos de vida y de ideología oriental en el Mediterráneo, sobre todo hasta los siglos -IV/III, época en que las capas dirigentes quedaron profundamente helenizadas.

VIII.2.2. Israel-Judá

Tras la época oscura que siguió al final de la cultura del Bronce, y en la que desempeñaron cierto papel los pueblos del mar, la región siro-palestina aparece desmembrada en una serie de minúsculos estados territoriales. En la costa, un grupo descendiente del grupo *plšt* de los pueblos del mar [↑ VII.3.3.2] había constituido desde el s. -XI una confederación de cinco ciudades estado *filisteas* que se mantuvo hasta la conquista asiria. Por otra parte, en las zonas montañosas cisjordanas, cierto número de clanes se agrupaban en dos sectores con bases en los montes de *Efraín* y *Judá;* al este del Jordán, otras tribus se articulaban en torno a tres núcleos: *Ammón*, *Moab* y *Edom*.

Estos cinco sectores interiores tenían mucho en común. Sus dialectos eran muy semejantes, lo mismo que las estructuras sociales: estaban gobernados por jeques –o «reyes»– relativamente débiles y muy sometidos a las oligarquías locales, es decir, a las macrofamilias y clanes arraigados en los ambientes rurales y de claras tendencias centrífugas. El componente *étnico* –es decir, la conciencia de pertenencia a un grupo con un supuesto o real antepasado u origen común– era la base *más sólida* de la ideología estatal. En correspondencia con todo ello, también en el plano religioso se constata, en todas estas sociedades, una fuerte tendencia al culto a los antepasados y al dios del propio clan.

VIII.2.2.1. «Israel» y la «Tierra Prometida»

Los sectores montañeses al oeste del Jordán, pastores y campesinos habitantes de las llamadas «montañas de Efraín» y, un poco más al sur, de las de «Judá», se presentan en la historia con una etiqueta común: *Israel*.

Los orígenes de este nombre y de este grupo son oscuros; es muy probable, pero no seguro, que aparezca mencionado, con el nombre de «Yasirel», en una estela egipcia del faraón Merenptah a finales del s. -XIII, como un clan sin territorio fijo [↑ Texto 57].

Texto 57:

Los jeques se prosternan y gritan «shalom» (: paz)
(...)
Libia está destrozada,
Hatti, en paz;
Canaán ha sido saqueada de un modo terrible,
Askalón ha sido conquistada y Guézer capturada.
Yanuammu se ha convertido en algo inexistente,
«Yasirel» (: ¿Israel?) está yermo y no tiene semilla,
y el País Hurrita se ha convertido en viuda (por mano) del Amado País (: Egipto).

(De la Estela de Merenptah, 27 s.; Helck, 1971: 224; Kaplony-Heckel, 1985: 552)

Los *hebreos*, otro de los nombres empleados por los pueblos vecinos para designar a Israel, guardan cierta conexión con algunas de las bandas de *habirū* que actuaban en Siria y Palestina en la época de Amarna [↑ VII.3.2]; al menos las denominaciones «*habirū*» y «hebreo» parecen estar relacionadas etimológicamente con el verbo semita *ᶜabāru* «pasar la frontera, escaparse» [↑ II.6.1.3]. Todo indica que el grupo llamado más tarde Israel fue en sus orígenes una entidad no urbanizada, al menos en parte, que poblaba las zonas altas de Palestina –los «montes de Efraín y Judá»– en la época de descomposición de la cultura del Bronce, a finales del II milenio a.C. «Israel» es –en la ideología de estas «tribus»– el nombre del *antepasado común*. Íntimamente unido a este factor étnico se encuentra el factor religioso: todos los grupos israelitas comparten el culto al dios tribal *Yahwéh*.

Los datos de que disponemos no permiten más conclusiones de carácter histórico que las ya expresadas. La *Biblia*, uno de los monumentos literarios más bellos –y más sorprendentemente vivos– de la historia de la humanidad, abunda en relatos

sobre la «historia» de Israel, pero estas narraciones son producto de la visión religiosa de sus autores y de la comunidad a la que estaban destinadas, y carecen por ello básicamente de fiabilidad histórica. Así, las tradiciones bíblicas sobre los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, la promesa divina de que un día poseerían esa tierra, la estancia de los doce hijos de Jacob y sus familias en Egipto, el éxodo bajo Moisés, el paso del Mar Rojo, la autorrevelación del dios nacional *Yahwéh* en el monte Sinaí y la promulgación de la «Ley», la entrada en Palestina –la «tierra que mana leche y miel»– bajo Josué y la conquista relámpago de la *«tierra prometida»* son más expresión de la fe de un pueblo que testimonios históricos.

Se trata, además, de tradiciones inverificables, surgidas, recogidas o redactadas muchos siglos más tarde; su codificación en la forma actual –la Biblia– se realizó en torno al s. -VI o V y es obra de grupos sacerdotales ligados al templo de Jerusalén. La finalidad de estos relatos es probar los derechos divinos –por promesa– de Israel a ocupar «su» tierra.

VIII.2.2.2. Los reinos históricos de Israel y Judá

Si se exceptúan los dos datos –creencia en un antepasado común y fe en un dios clánico–, ambos grupos, Efraín, o tribus del norte, y Judá, las tribus del sur, tenían personalidades políticas, culturales y hasta lingüísticas diferentes, dentro de la esencial uniformidad del ámbito siro-palestino al que pertenecían juntamente con Amón, Moab y Edom.

De hecho, las historias políticas de Israel y Judá no son convergentes, ni siquiera paralelas; en ocasiones, las diferencias entre ambos desembocaron en hostilidades y guerras declaradas. Los grupos efraimitas y judaítas –norte y sur– sólo convivieron bajo la *unión personal* de *David* y su hijo *Salomón* (s. -X); a la muerte de este último, los dos sectores recuperaron para siempre su personalidad política y se constituyeron en reinos independientes.

El reino del norte retuvo el viejo nombre de *Israel*, siendo su capital *Samaria*. Tuvo una breve y agitada historia, iluminada ocasionalmente por la figura de algunos *profetas* –Elías, Amós y Oseas– empeñados en salvar las esencias morales y religiosas populares. Israel cayó en manos asirias en -722/721, y su población fue deportada [↑ VIII.1.1.1].

El reino del sur, *Judá*, fue más estable, debido en parte a la fortísima ideología dinástica –la «casa de David»– enraizada en la corte de *Jerusalén*, y en parte también a su situación geográficamente marginal. A la caída del norte –Israel–, Judá se salvó aceptando el vasallaje asirio; para librarse de él, buscó en seguida la alianza con Egipto, lo que le valió un primer asedio asirio en -701, en tiempos del profeta *Isaías*. La reticencia a someterse al poder alternante de los estados mesopotámicos o egipcio –atestiguada por el profeta *Jeremías*– y su equivocada política de alianzas provocó la catástrofe final: en -597 Judá fue declarado protectorado babilónico; en -586, las tropas babilonias de Nabucodonosor II entraron en Jerusalén, pusieron fin al estado de Judá y deportaron a las clases dirigentes a Babilonia [↑ VIII.1.2.2]. Con ello terminó la historia política de Judá, lo que quedaba del viejo Israel, y comenzó la historia religiosa e ideológica del judaísmo.

La pérdida de la estatalidad y, sobre todo, la destrucción del templo de Jerusalén pusieron en marcha potentísimos mecanismos reivindicativos del derecho a la tie-

rra prometida, aglutinando al pueblo –el pueblo de Yahwéh– en torno a esta idea; la Biblia es el primer producto de esta ideología.

VIII.3. BIBLIOGRAFÍA

Consúltense los capítulos correspondientes de la *Cambridge Ancient History* y Cassin-Bottéro-Vercoutter, 1993a; además, véanse Roux, 1990, caps. 17-25 y Liverani, 1995, partes quinta y sexta, pp. 493 ss., con bibliografía. Para la documentación histórica neoasiria es imprescindible Schramm, 1972; el material de las inscripciones reales está publicado en Grayson, 1991 y 1996; para la dimensión económica del imperio, véase Postgate, 1970; la documentación palaciega neoasiria se está editando íntegramente en Helsinki, en la colección *State Archives of Assyria*, bajo la dirección de S. Parpola. Sobre la cultura urartea, el estado de Urartu y sus luchas con Asiria, véase Salvini, 1995. Hay una excelente descripción de Babilonia en época caldea y su papel en la cultura en Pettinato, 1994. La época persa está estudiada en Dandamaev, 1989; Dandamaev-Lukonin, 1990, y Briant, 1996; véase así mismo Stolper, 1985; sobre el zoroastrismo, véanse los trabajos reunidos en Schlerath, 1970 y Boyce, 1982. Sobre los fenicios, véanse Moscati, 1979; Garbini, 1980, y Harden, 1985; para las colonias occidentales, Bunnens, 1979 y Aubet, 1996; para un estado general de la cuestión feno-púnica y temas relacionados con la Península Ibérica son muy útiles los dos volúmenes *Aula Orientalis* 3, 1985, y 4, 1986. Las mejores historias críticas de Israel son Noth, 1966 y De Vaux, 1975; ambos pueden completarse con Lemche, 1988.



Historia de la antigua Mesopotamia

FASE III (siglos -VI-+VII): EPÍLOGOS

IX.I. LA ACULTURACIÓN HELENÍSTICA

Los griegos habían hecho acto de presencia en Mesopotamia ya en la época persa, interviniendo como mercenarios en las luchas intestinas del clan aqueménida; Jenofonte, por ejemplo, fue jefe de un grupo griego que luchó al lado de Ciro «el Joven» contra su hermano Artajerjes II en -401. La cultura griega intensificó su influencia en el s. -IV, quedando, a su vez, profundamente marcada por la cultura oriental. El helenismo siro-mesopotámico es la orientalización de lo griego.

Datos	Cronología
Babilonia V: reyes macedonios	-330-307
Orientalización de los griegos	
(Alejandro III Magno	-330-323)
Seleucia: dinastía seléucida	-305-364
Renacimiento del cuneiforme	-IV/III
Fundación de Seleucia	-312
(Séleuco I Nicátor	-305-281)
(Antioco III	-222-187)

Tabla 17. Cronología de la aculturación helenística de Mesopotamia

IX.I.I. Babilonia V: reyes macedonios (-330-311/307)

Lo que había comenzado como un acto de venganza fue madurando progresivamente, primero hacia la conquista del imperio persa y luego hacia la idea del imperio mundial: Alejandro sería el rey absoluto de un mundo unificado. La reacción macedónica contra los persas alcanzó pronto Siria, y luego Babilonia; fue probablemente en la capital del mundo donde Alejandro recibió los impulsos imperialistas decisivos (Miltner, 1952).

En noviembre de -333 se produjo el primer choque directo entre *Alejandro III Magno* y el persa Darío III en la misma frontera siro-anatólica (Issos). Darío III fue derrotado, y Alejandro rechazó cualquier tipo de alianza con los persas, reclamando para sí todo el imperio aqueménida. El ejército macedónico descendió por la costa mediterránea, conquistando ciudad tras ciudad en dirección a Egipto, donde fue coronado faraón y fundó la ciudad de Alejandría.

Instaurado el régimen macedonio en Egipto, Alejandro volvió a Palestina, siguiendo hacia el este en busca de la confrontación definitiva con Darío. La batalla de Gaugamela, cerca de la actual Kirkuk, a finales de septiembre o principios de octubre de -331 selló la suerte de los persas; Darío huyó y Alejandro entró triunfante en *Babilonia*, quedando fascinado por la ciudad para el resto de sus días. Es probable que uno de los motivos que impulsó a Alejandro hacia la India fuese la necesidad de asegurarse puntos de apoyo en la costa y quebrar el bloqueo comercial de Babilonia por los persas.

De Babilonia pasó Alejandro a Susa y, tras una serie de batallas en los pasos altos y puertos de montaña, a Persépolis y Pasargada [↑ VIII.1.3.1], donde visitó la tumba del gran Ciro II [↑ VIII.1.3.2]. El ejército macedonio invernó en Persépolis, en la que se incendió el palacio real. Entre -330 y -327 los macedonios conquistaron el Irán oriental, en persecución de Darío, para seguir luego hacia Partia y Bactria (Afganistán); en el verano del -327 cruzó Alejandro el Hindukush, penetrando en seguida en el valle del Indo; cuando todo parecía que las próximas metas iban a ser el valle del Ganges y la India interior, el ejército macedonio se impuso y le obligó a retornar.

Tras las campañas del Indo, Alejando volvió en junio de -323 a *Babilonia*, para morir en ella pasada una semana; los sacerdotes caldeos habían intentado sin éxito que el mal no atacara al monarca macedonio colocando en el trono a un «rey de repuesto», pero Alejandro no entendió el sentido del rito y no se cuidó de ocultarse [↑ II.5.4.1]. A su muerte, Alejandro era a la vez rey macedonio, faraón egipcio y gran rey persa, con Babilonia como núcleo de todo ello. Su idea política central era –por aquel entonces– la *unidad básica de la humanidad*, fundamentada en tres aspectos:

1) Dios es el padre común de toda la humanidad, de modo que todos los hombres son hermanos;
2) Alejandro mismo tenía la misión divina de legislar de modo que se garantizara la armonía y reconciliación de todos hombres;
3) todos los pueblos del imperio eran iguales ante la ley; ningún pueblo sería súbdito de otro (Tarn, 1948: 820 s.).

La fama de Alejandro se había extendido ya por doquier antes de su retorno a Babilonia; el éxito de sus campañas y el miedo a que pudiera realizar otras convocaron en Babilonia a numerosos embajadores extranjeros; las fuentes mencionan entre ellos a una legación romana, pero la historicidad de este dato no está asegurada. En todo caso, el sueño de una ecúmene de los pueblos más diversos murió con Alejandro, y su estado, con el asesinato de Alejandro IV, su hijo póstumo.

Con la muerte de Alejandro Magno comenzó la agonía de la ciudad de Babilonia.

IX.1.2. Reyes seléucidas (-305-364)

La *dinastía seléucida* fue la heredera parcial del Imperio de Alejandro en Asia. El primer dinasta, *Séleuco I Nicátor*, sátrapa de Babilonia y luego rey desde -305 hasta -281, fundó en -312 junto al Tigris una nueva metrópolis, *Seleucia*, para sustituir a la vieja Babilonia.

Los motivos de este traslado de la capitalidad no fueron tanto políticos cuanto económicos y comerciales: el Tigris era entonces una vía de acceso mucho más cómoda al Golfo Pérsico y a la India que el Éufrates, a cuyas orillas se hallaba la vieja Babilonia. A ello se añadían motivos de política urbanística: Babilonia decaía poco a poco, y sus habitantes fueron invitados a trasladar su residencia a las urbanizaciones helénicas de la nueva capital. Más tarde, *ca.* -300, *Seleuco* trasladó su corte a Antioquía, a orillas del Orontes, en Siria, con lo que el centro de decisiones políticas se desplazó de Mesopotamia hacia el Mediterráneo.

Babilonia estaba herida de muerte; sólo un grupo de sacerdotes concentrados en torno al viejo templo de Marduk, el Esagila, seguía escribiendo en tablillas cuneiformes sus observaciones astronómicas en forma de diarios, y compilando manuales de astrología; se redactaron también en acadio algunos documentos legales e historiográficos, así como textos lexicográficos y matemáticos. Pero junto a los templos, que seguían activos y eran objeto de la atención y cuidados del gobierno, comenzaban a surgir estructuras edilicias insólitas: reinando *Antioco IV Epiphanés* (-175-164) se construyeron un gimnasio y un teatro para uso de los habitantes helénicos.

Algo antes, Antioco III (-222-187) había tenido ya que ocuparse de la defección de las satrapías iranias fronterizas con la India, sin conseguir retenerlas.

La cultura producida por la época seléucida es híbrida, nacida de la fusión de elementos mesopotámicos autóctonos, importaciones siro-arameas y elementos griegos. Pese a un renacimiento tímido de la escritura cuneiforme, la cultura mesopotámica clásica se refugia en los grupos sacerdotales y entra en agonía. La documentación griega sobre papiro, tan abundante en el Egipto ptolemaico, no se ha conservado en Mesopotamia por razones climáticas.

IX.2. EPÍLOGO PARTO-IRANIO

IX.2.1. Arsácidas (-250-+224)

La mayor parte del Irán había estado dominada desde el -III por el clan *parto* arsácida (del nombre de su primer rey, Arsakes I), que había expulsado del país a los seléucidas y se veía a sí mismo como sucesor de los persas aqueménidas. Bajo su rey *Mithradates I* (-171-138), los partos conquistaron Mesopotamia y edificaron en la orilla izquierda del Tigris, frente a Seleucia, la ciudad de *Ctesifonte*, destinada a convertirse en residencia de invierno de sus reyes.

La región babilónica y, en concreto, el Tigris iban a ser la frontera entre el occidente greco-romano y el reino parto desde *ca.* -140.

En -69 y -64, sendos tratados entre el rey arsácida *Fraates III* y los romanos *Lúculo* y *Pompeyo* fijaron la frontera parto-romana en el Éufrates e incorporaron territorios de la margen derecha a la provincia romana de Siria. El sector mesopotámico oriental pertenecía a los partos, agrupados en un estado marcado por las estructuras feudales y de constitución muy débil.

Datos		Cronología
Dinastía Arsácida		-250-+224
Conquista de Babilonia por los partos	ca.	-140
(Mithradates I		-171-138)
Fundación de Ctesifonte		
(Mithradates II		-123-88)
Frontera parta en el Éufrates		-69, -66
Provincia romana de Siria		-64
Último documento cuneiforme		+75
Dinastía Sasánida		+224-651
Expansión del mazdeísmo		
Conquista árabe de Babilonia		+642
Fin de la dinastía sasánida		+651

Tabla 18. Cronología del epílogo iranio-parto

Las clases dirigentes arsácidas, como todas las de la época, estaban fuertemente helenizadas; sin embargo, en este ambiente se escribió el último documento cuneiforme conocido, fechado en el +75: un almanaque astronómico [↑ Texto 57].

Texto 57:

Por mandato de los dioses Bel y Belti; que todo vaya bien.
Mes I, cuyo día 1 sigue al día 30 del mes anterior:
Júpiter y Saturno en Sagitario, Venus y Mercurio en Tauro.
El 6, Venus llegará a Géminis.
El 14, Mercurio llegará a Géminis.
El 14, se esconde la luna después de amanecer.
El 27, última visibilidad de la luna antes de amanecer.
(...)
Mes IV, cuyo día 1 sigue al día 30 del mes anterior:
Júpiter y Saturno en Sagitario, Venus en Virgo.
El 3, Marte se verá por primera vez en Cáncer.
El 14, se esconde la luna después de amanecer.
El 27, Venus llegará a Libra.
El 27, última visibilidad de la luna antes de amanecer.

(Del Almanaque Astronómico Dropsie College; Sachs, 1976)

Cuando el emperador Trajano invernó en Babilonia en +116, durante su campaña contra los partos, la ciudad ya no era más que un cúmulo de ruinas.

IX.2.2. Dinastía Sasánida (+224-651)

El destino fronterizo de la región babilónica continuó durante la dinastía *sasánida* (de su antepasado Sassan), un clan *persa* que derrocó a los partos arsácidas apoyado en un programa de restauración de los valores iranios puros, entre otros el *zoroastrismo*; el fundador de esta dinastía, Pâpak, asumió los típicos títulos persas de

«rey de reyes» y «devoto de Ormuz». Los sasánidas se consideraron los restauradores y sucesores legítimos del gran imperio aqueménida [↑ VIII.1.3.1].

Durante más de trescientos años, esta dinastía mantuvo en pie un imperio que llegaba desde Siria al noroeste indio. Ctesifonte, junto a las ruinas de la vieja Babilonia, se convirtió en la capital oficial del Imperio sasánida, aunque el peso político se desplazó hacia el Irán. Las luchas de los monarcas sasánidas contra los romanos primero, y luego contra los bizantinos, tuvieron por objeto el control de las fronteras mesopotámicas y armenias y, por ende, de las rutas caravaneras que transitaban entre el Occidente mediterráneo y el Lejano Oriente: la famosa *Ruta de la Seda*.

El sasánida Cosroes II (+590-628) conquistó Siria, incluida Jerusalén, pero acabó siendo vencido por el emperador bizantino Heraclio I (+575-641). El reino sasánida no tardó en desmoronarse. Los *árabes* conquistaron Babilonia en +642, y acabaron con la monarquía persa en +651, inaugurando un nuevo ciclo histórico en el Próximo Oriente.

IX.3. BIBLIOGRAFÍA

Las últimas etapas de la historia antigua del Próximo Oriente asiático están profundamente influidas por la historia persa, griega, parta, romana, bizantina y árabe; se remite a las obras especializadas en estos sectores. Para la incidencia griega y persa en Mesopotamia y Siria, véanse en Bengtson, 1989, las aportaciones de H. Bengtson (caps. 15 y 19) y M. Meuleau (cap. 17); sobre la época helenística y las primeras acciones de Roma contra Cartago, consúltense en Grimal, 1990, los artículos de P. Grimal (caps. 3 y 5), H. Bengtson, M. Smith y M. Meuleau (cap. 4). Sobre el Irán en las épocas arsácida y sasánida, véase en Millar, 1990, el trabajo de R. N. Frye (cap. 14). Sobre el trasfondo persa y babilónico del imperialismo de Alejandro, véase Miltner, 1952, que puede contrastarse con Schachermeyr, 1970. Las dinastías partas y sasánidas están estudiadas en Frye, 1962, así como en los capítulos correspondientes de *The Cambridge History of Iran*.

Libro II

EL EGIPTO FARAÓNICO

José Miguel Serrano

I Introducción al estudio del Egipto antiguo

I.I. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA EGIPTOLOGÍA

La egiptología es una disciplina científica relativamente joven, cuya aparición y consolidación no debe remontarse más allá de comienzos del siglo XIX. Sin embargo, el interés por el Egipto faraónico hunde sus raíces en la propia Antigüedad, en la cultura Clásica. Las menciones e informaciones contenidas en los autores grecolatinos fueron las responsables del mantenimiento del recuerdo y de una cierta imagen que perdura hasta hoy día; conjuntamente con la tradición bíblica, tan importante (basta con mencionar la historia de Moisés o el contenido en general del libro del Éxodo), aquí se encuentran las raíces de la curiosidad y el conocimiento de la historia egipcia, pero también de los tópicos y de los mitos que la rodean y que siguen incluso afectando al propio trabajo de los especialistas.

En las fuentes clásicas Egipto aparece como un país exótico y atractivo, lleno de curiosidades naturales y cosas dignas de admiración, empezando por el propio río y su particular régimen de crecidas. Su fertilidad era proverbial y admirada, convirtiendo a esta tierra en presa ambicionada por las grandes potencias del Próximo Oriente y del Mediterráneo. Los temas nilóticos llenarán las pinturas y los mosaicos romanos. El país egipcio será considerado por griegos y romanos como el solar de una antiquísima y original cultura, cuya larga vida y perdurabilidad garantizaban la autenticidad y dignidad de sus valores y de su creación. Así, las raíces de la religión y el principio de muchos dioses del panteón griego se llevarán a Egipto: Hermes será asimilado a Thot, Hefaistos a Ptah, Afrodita a Hathor, y así sucesivamente. Incluso Osiris, el gran dios de la resurrección y de la inmortalidad, se identificará con Dionisos, el garante de la eterna regeneración según la mística de Eleusis. Precisamente los cultos osirianos, con las divinidades que le estaban asociadas, como Isis, Horus o Anubis, y algunas derivadas, como Serapis, serán los que con más fortuna superen el marco del valle del Nilo y se difundan por todos los rincones del mundo grecorromano. La religión isíaca se hará muy popular en Roma, atrayendo a importantes personalidades, como por ejemplo Plutarco de Queronea

(siglo II d.C.), que dejó una importante obra al respecto (*De Iside et Osiride*), o Apuleyo de Madaura, en cuyo libro más conocido, *El asno de oro*, hay importantes referencias simbólicas isíacas. Como contrapartida, también Egipto será considerado tierra de magos y de superstición, donde se practicaban cultos que despertaban la aversión del hombre clásico, como los animalísticos.

No es, por lo tanto, extraño que griegos y romanos consideren Egipto como una tierra de sabios, receptáculo de conocimientos ancestrales, el lugar al que hay que acudir para formarse y llegar a ser, en definitiva, un filósofo. Las biografías de muchos de los grandes personajes del mundo griego incluyen, como si de un tópico se tratara, la visita y estancia en Egipto, beneficiándose de los estudios, de la instrucción y de las revelaciones que se reciben especialmente de la mano de los sacerdotes, a los que se considera por excelencia los depositarios de esa sabiduría ancestral. Éste es el caso de reformadores políticos como Licurgo y Solón, del fabulista Esopo, y de filósofos como Anaxágoras, Demócrito, Tales de Mileto, Pitágoras o el propio Platón, cuya fructífera estancia intelectual en Egipto es célebre. De ahí que la tierra, la historia y las costumbres de los egipcios sean un tema recurrente de la literatura clásica. Geógrafos y cronistas dedican los capítulos más extensos a Egipto, frecuentemente tras visitarlo para recoger directamente la información; tal es el caso de Heródoto (s. V a.C.), que dedica al país del Nilo el libro II de su *Historia*, quizás el más atractivo y personal, y también de Diodoro Sículo y de Estrabón (s. I d.C.), por citar sólo los autores más conocidos.

Los tiempos medievales supusieron efectivamente una «larga noche» en cuanto a las relaciones entre Occidente y Egipto, que se integró muy rápidamente en el mundo islámico (s. VII d.C.) y que quedó en buena medida aislado de la cristiandad, siguiendo un destino histórico y cultural diferente. Aparte de las referencias en las fuentes árabes, por lo general mal conocidas por los egiptólogos actuales, las únicas noticias proceden de viajeros y peregrinos que en su camino a Palestina hacen un alto en la costa egipcia, o de las crónicas de algunos acontecimientos especiales, como la cruzada de san Luis, rey de Francia, buen antecedente de la especial relación que unirá a este país con Egipto en los tiempos modernos. A partir del s. XVI se incrementa el interés y la presencia de occidentales en el Mediterráneo Oriental, más abierto ahora bajo el dominio turco. Empiezan a aparecer viajeros y curiosos, que dejan constancia de sus andanzas en el Levante y Egipto. Muchos de ellos eran religiosos, capuchinos, dominicos o jesuitas, que, además de su labor evangelizadora, dejan relaciones, informes científicos, referencias eruditas e incluso mapas, profusamente ilustrados en ocasiones con dibujos y grabados que siguen siendo hoy día de valor. Surgen los primeros estudios de temas egipcios, como los del jesuita Atanasius Kircher (1602-1680), muy interesado en el copto. En la segunda mitad del s. XVIII, un viajero y político francés, Volney, que participará activamente en el proceso revolucionario de su país, visita Egipto y se da cuenta de las posibilidades y del interés que este país tenía para las potencias occidentales, promoviendo la intervención europea. Ésta se produjo efectivamente muy poco tiempo después: en 1798-1799 tiene lugar la célebre expedición napoleónica a Egipto y Oriente. Con los soldados de Napoleón viajaron científicos, artistas y técnicos que tenían el encargo de realizar un completo estudio del país, de sus gentes, de su naturaleza y de sus monumentos. Con este acontecimiento se inicia la intervención europea en

el valle del Nilo, que sólo finalizará bien entrado el s. XX, y la apertura definitiva del país a los intereses (y a la atención) de los occidentales; con la publicación entre 1809 y 1813 de los resultados de los estudios realizados por los eruditos franceses, la monumental *Description de L'Egypte* (24 volúmenes en gran formato), podemos considerar que nace la moderna egiptología.

El s. XIX será un tiempo de frenético crecimiento y desarrollo del conocimiento del pasado faraónico. El país experimenta un importante proceso de modernización y occidentalización bajo la autoridad de Mohamet Alí, que se independiza de hecho de los turcos. Se multiplicará la actividad de los buscadores y mercaderes de antigüedades, que estaban muy solicitadas por algunos museos donde empiezan a organizarse secciones egipcias, como el Louvre o el Británico, o por coleccionistas privados. Cónsules o diplomáticos, como H. Salt, agentes o aventureros como el italiano Belzoni, recorrerán el valle del Nilo abriendo monumentos y recolectando todo tipo de vestigios del pasado. Se organizarán nuevas expediciones científicas, destacando la prusiana dirigida por Richard Lepsius (1842-1845), cuyos resultados se publican bajo el titulo de *Dekmäler aus Ägypten und Äthiopien*. Largas estancias de estudios como las del británico J. G. Wilkinson, que copió infatigablemente textos, pinturas y relieves de monumentos, permitieron que quedara constancia de importantes documentos y obras de arte, muchos de los cuales se han deteriorado o han desaparecido en la actualidad. En fin, en 1822 el francés J. F. Champollion consigue concluir el largo proceso científico, en el que se vieron involucrados también lingüistas de otros países como el británico Th. Young, que permitió entender y traducir la escritura jeroglífica, lo que supuso un paso de gigante para el conocimiento del pasado faraónico.

En la segunda mitad del s. XIX la egiptología empieza a adquirir madurez. Egipto y su pasado se habían puesto de moda en Europa. Había que organizar la actividad de excavaciones y la salida indiscriminada de piezas del país, que estaban produciendo un daño en ocasiones irreparable y un expolio de los restos antiguos. Con este fin se organizó el Service des Antiquités, fundado por A. Mariette, un francés que desplegó una increíble actividad, siendo también el organizador del museo de Bulaq, del que deriva el actual Museo Egipcio de El Cairo, el más rico del mundo en arte faraónico. A. Mariette le sucederá G. Maspero, continuando con la presencia tradicional francesa en estos puestos de gestión. Las técnicas de excavación y la metodología del trabajo arqueológico experimentaron una gran avance gracias a la actividad del británico F. Petrie, que trabajó, entre otros muchos sitios, en Naqadah, Abidos y Tell el Amarna. El estudio de los textos y el conocimiento de la lengua se modernizaron notablemente gracias a los trabajos del alemán A. Erman y del inglés A. H. Gardiner. Surgen, en fin, instituciones específicamente dedicadas a los estudios egiptológicos, como la Egypt Exploration Fund, o el Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo, a los que se añadirán ya en el presente siglo, el Instituto Arqueológico Alemán, también en El Cairo, y otras instituciones y centros de estudio en Bruselas, Chicago, Turín, etc. Al mismo tiempo, junto a la iniciativa privada, que nunca desaparecerá, y al lado de los museos, las universidades de los principales países occidentales irán desarrollando en el s. XX una intensa actividad de investigación, patrocinando excavaciones, organizando colecciones, interviniendo en importantes procesos de catalogación y restauración. Los estudios egip-

tológicos, finalmente, van a ir integrándose en los programas de estudios y ciclos de especialización de esas universidades, adquiriendo ya carta de naturaleza en la estructura académica contemporánea y garantizando así en la actualidad el rigor científico y la seriedad que han de presidir la reconstrucción histórica del pasado faraónico.

1.2. EL HISTORIADOR Y EL EGIPTO ANTIGUO: FUENTES Y MODOS DE TRABAJO

La egiptología y la arqueología han estado desde un principio íntimamente ligadas. El alto valor estético, belleza y espectacularidad de los vestigios del pasado faraónico han hecho que el valle del Nilo fuera asiduamente visitado y recorrido por coleccionistas y buscadores de antigüedades primero, y por misiones arqueológicas y equipos de excavación después, al hilo del desarrollo de esta disciplina científica. Egipto ofrece además el aliciente de una naturaleza particularmente favorable y propicia para la conservación de los restos del pasado, incluidos los orgánicos (maderas, fibras vegetales, alimentos, y por supuesto los propios cuerpos momificados). La sequedad del clima egipcio, con unos índices de humedad ambiental normalmente muy bajos, y las características del suelo arenoso del desierto colindante son en buena medida los responsables de esto. No obstante, hay que matizar un poco esta imagen. La situación difiere notablemente según nos situemos en el Delta o en el Valle. En este último, en lo que se llama el Alto Egipto, las condiciones del entorno se ajustan a lo dicho anteriormente, con una estrecha franja de tierra cultivable a ambos lados del río y con la presencia, siempre próxima e imponente, de los desiertos. En cambio en el Delta, en el Bajo Egipto, el panorama es bien distinto, con amplísimos horizontes de cultivos, atravesados por diversos brazos del río y por innumerables canales y acequias; se trata de un medio ambiente mucho más húmedo, en el que la proximidad de la capa freática dificulta enormemente la labor del arqueólogo y desde luego ha contribuido de forma muy notable al deterioro de los restos antiguos y en general al pobre estado de conservación de los yacimientos. De ahí que la arqueología del Delta haya sido hasta hace muy poco la gran desconocida, aunque hoy día la situación está cambiando, en parte por la aplicación de nuevos métodos y técnicas que permiten excavar en esas adversas condiciones, con lo que está mejorando notablemente nuestro conocimiento de lo que quizás fue la parte del país egipcio más dinámica histórica y culturalmente, al menos en determinados períodos.

Otro problema es que la desigual conservación de los restos ha influido de forma muy clara en la imagen y en la reconstrucción histórica de la civilización egipcia. Se trata de una cuestión de la que ha de ser consciente el historiador para evitar distorsionar excesivamente el reflejo de la realidad antigua. La mayoría de los yacimientos conservados son fundamentalmente sepulcros, necrópolis o templos funerarios, que se edificaban en la zona desértica, para no ocupar la preciada tierra fértil, o bien, grandes conjuntos monumentales dedicados a los dioses y al faraón. A ello se debe el que conozcamos tan bien aspectos como la religión, el mundo de los dioses o las creencias y prácticas funerarias. En cambio, todo lo relativo a la vida cotidiana, las formas de hábitat, los lugares donde tenía lugar la actividad social y

laboral, es poco conocido, al menos por vestigios directos, ya que se desarrollaba en la tierra fértil, que cada año era inundada por las aguas del Nilo y recubierta con nuevas capas de sedimento y de limo fresco. De ahí que sean tan raros los casos que tenemos de estructuras urbanas bien conservadas y de trazados de calles, salvando algunos casos excepcionales que veremos más adelante. La arqueología egipcia, por otra parte, ha desarrollado algunas peculiaridades que derivan de elementos de índole interna: por ejemplo, hay un relativo desinterés por la evolución de los tipos y formas cerámicos e incluso por establecer estratigrafías claras, porque la datación de los yacimientos viene normalmente dada por las inscripciones y por la tipología de los ajuares que en ellos se encuentran. Otros problemas derivan de cuestiones ajenas a la ciencia, como la práctica de saqueos y una labor secular de expolio por parte de los actuales habitantes del país, y, recientemente, los problemas de política exterior e interior del actual estado egipcio, especialmente el crecimiento del integrismo islámico, que ha causado incluso la suspensión temporal de la actividad arqueológica en buena parte del territorio.

Las fuentes literarias para el conocimiento del antiguo Egipto son sin duda de una gran riqueza y calidad. A las ventajosas condiciones de conservación a que antes hicimos alusión, y que afectan muy especialmente a elementos tan delicados como los rollos de papiro, o a textos escritos sobre tela, cuero o madera, se une el carácter eminentemente literario de esta civilización. Los egipcios desarrollaron un sistema de escritura del que estaban orgullosos, cuyo origen remontaban hasta los dioses y de cuya fuerza y valor mágico-religioso estaban plenamente convencidos. Además de ello, el sistema de escritura jeroglífico, el más antiguo y perdurable de los varios que desarrollaron, era muy estético y apropiado para ornar o decorar paredes, columnas y techos, así como muebles y cualquier objeto o útil de la vida cotidiana. A ello se debe la omnipresencia de textos y de escritura en los vestigios de la cultura material. Por otra parte, los egipcios utilizaron la escritura no sólo para cuestiones de índole práctica o política, sino que desarrollaron un gusto por la creación literaria que quedó plasmado en una gran variedad de obras y de géneros. Uno de los más antiguos y duraderos lo constituyen las llamadas autobiografías funerarias, destinadas normalmente al monumento funerario o tumba y que en ocasiones aportan importantes datos históricos. Muy del gusto de los egipcios era la literatura Didáctica o Sapiencial, conjuntos de máximas y de consejos que reflejan bastante bien los valores y la moral social, fundamentalmente de los sectores aristocráticos y funcionariales. La narrativa, los relatos y los cuentos, dentro de un gusto y una sensibilidad muy típicamente orientales, adquirió un notable desarrollo, con algunas de las obras cumbres de la literatura egipcia, como *Las aventuras de Sinuhé*, *El campesino elocuente*, o *El príncipe predestinado*. Hay una gran producción poética, especialmente en forma de himnos a los dioses o al soberano, y algo de lírica amatoria. Hay cartas, documentos médicos y matemáticos, y por supuesto, innumerables textos de tipo administrativo. Pero quizás lo más destacado sea la literatura de tipo religioso, especialmente los textos relativos al culto a los muertos y a las concepciones de la vida en el más allá, que arrancan desde los *Textos de las Pirámides*, cuya copia más antigua data de la dinastía V, hasta los grandes conjuntos litúrgicos y funerarios del Imperio Nuevo y de la Época Tardía, como el famoso *Libro de los Muertos*, o el *Libro de las Cavernas*, el *Libro de Las Puertas*, etc.

Es comprensible, por lo tanto, que el egiptólogo deba tener una adecuada formación lingüística que le permita acceder directamente a los documentos, lo que no es siempre fácil, porque los egipcios utilizaron diversos tipos de escritura, empezando por el jeroglífico, como dijimos el más antiguo y que además se mantuvo hasta el final de la historia egipcia, muy usado para inscripciones, para decorar los monumentos, templos y tumbas, y para acompañar las representaciones iconográficas y las escenas en pinturas y relieves. Además de éste, desarrollaron sistemas cursivos, como el hierático y el demótico (este último ya en la Época Tardía), los preferidos a la hora de escribir sobre papiros y para la elaboración de documentos administrativos, contratos, cartas y textos en general relativos a la burocracia y a la vida cotidiana. Además el egiptólogo se encuentra con que los egipcios a los largo de más de tres mil años de historia no hablaron siempre el mismo lenguaje, y que la lengua egipcia experimentó distintas etapas de desarrollo; básicamente puede hablarse de Egipcio Arcaico (Imperio Antiguo), Egipcio Medio o Clásico (desde el Primer Período Intermedio hasta la dinastía XVIII), el Neoegipcio (a partir del Imperio Nuevo), y finalmente el Demótico (fase ya muy tardía de desarrollo, con su propio sistema de escritura, como vimos) y el Copto, que es la última etapa de desarrollo de la lengua antigua.

Arqueología y filología no son las únicas disciplinas con las que debe contar el egiptólogo. Ha de recurrir y tener también conocimientos de ciencias sociales, especialmente sociología y antropología social y cultural. La egipcia es una civilización primitiva, cuyas estructuras sociales e ideológicas, así como su vida material, tienen muchos puntos en común con otros pueblos primitivos actuales, por lo que se pueden establecer fértiles comparaciones o avanzar en nuestro conocimiento y comprensión por medio de la aplicación de modelos generales de desarrollo. Se ha insistido a veces excesivamente en la supuesta especificidad y diferencia de Egipto, que, como cultura y como sociedad, no es básicamente distinta de otros pueblos de la antigüedad o de la actualidad que estén anclados en estructuras primitivas de desarrollo y visión del mundo. También ha de contar el egiptólogo con los avances de lo que podríamos llamar ciencias naturales, cuyo concurso ha sido especialmente provechoso en el campo de la arqueología (palinología, paleozoología, etc.). Una especial incidencia tienen la paleopatología y la bioquímica en el tratamiento y estudio de los restos humanos y de las momias en general, que han revelado muchos detalles acerca de la dieta, de las enfermedades y de las condiciones de vida generales que rodearon a los egipcios. Más recientemente, la expansión y el impacto de la informática y el trabajo por medio de ordenadores se ha reflejado por supuesto en la egiptología: hay ya buenos procesadores de textos jeroglíficos (Glyph, o Inscribe por ejemplo); se han elaborado bases de datos y programas apropiados para su gestión, afectando a tipologías arqueológicas o, por supuesto, a la bibliografía. A través de Internet se puede acceder a toda una serie de recursos que van desde las típicas páginas de información de actividades y programas de universidades y centros de investigación hasta foros de discusión, revistas *on line* y conjuntos documentales, normalmente de difícil acceso, que de esta forma se ofrecen ahora con comodidad y rapidez al alcance del estudioso (como *Los Textos de los Sarcófagos* por ejemplo). Algunas direcciones recomendables son el *Center for Computer Aided Egyptological Research* (http://ccer.ggl.ruu.nl), el *Oriental Institute of Chicago*

(http://www-oi-uchicago.edu/OI/RA/ABZU/ABZU_REGINDX_EGYPT.html), o la página *Egyptological Resources* de la Universidad de Cambridge (http://www.newton.cam.ac.uk/egypt).

Con todos estos conocimientos y con el apoyo de estas técnicas, el estudioso del Egipto antiguo ha de emprender su obra de reconstrucción del pasado. El resultado de su investigación, ya sea una excavación o un yacimiento arqueológico, ya sea el estudio de un texto o de un conjunto documental determinado debe ser objeto de una pronta y adecuada publicación. Pero no ha de olvidar nunca que ante todo es un historiador, y como tal, alguien que interpreta el pasado, que ha de comprender (y hacer comprender) una cultura y una sociedad ya idas. El egiptólogo no sólo ha de ser un buen técnico; tiene que estar al tanto de las corrientes del pensamiento historiográfico, de las discusiones y de los avances en teoría o filosofía de la historia. Debe, en definitiva, participar de un enfoque teórico (e ideológico), que dote de sentido a su trabajo sobre el pasado y que oriente su búsqueda y la ordenación e integración de las fuentes y de los vestigios, siempre incompletos y fragmentarios, que nos han quedado. Precisamente los estudiosos del Antiguo Oriente en general, incluidos los egiptólogos por supuesto, se encuentran en una posición particularmente favorable para reflexionar y lanzar propuestas historiográficas o de teoría de la historia, ya que se enfrentan a sociedades muy distintas de la nuestra, que se extienden a lo largo de períodos muy amplios de tiempo (con lo que se convierten en privilegiados espectadores de cambios, crisis y evoluciones), quedando en buena posición para utilizar la imaginación histórica, para aplicar modelos o incluso formular otros nuevos que puedan tener una valor general en el desarrollo histórico.

1.3. PRESENTACIÓN GEOGRÁFICA DEL VALLE DEL NILO

El espacio natural en el que se formó y tuvo su desarrollo la civilización egipcia se originó hace algunos cientos de miles de años, cuando el río Nilo logró romper la barrera granítica de Assuán y alcanzar su desembocadura en el Mediterráneo. El mar penetraba entonces profundamente hacia el sur, formando lo que se llamaba el golfo de Assiut, ya que alcanzaba la latitud de esta última localidad. Con el paso del tiempo y con el incansable trabajo de depósito de sedimentos realizado por el río, este amplio golfo se fue rellenando, comenzando así la formación del Delta. Hacia el final del Cuaternario (Pleistoceno y Holoceno), el país va adoptando la fisonomía actual. Durante las Glaciaciones, el valle del Nilo pasa por fases de intensa pluviosidad, alternadas con períodos más secos, que van conformando una serie de terrazas fluviales, y que en buena medida explican que por aquel entonces el medio ambiente fuera más húmedo; el río entonces recibía buena parte de su caudal de los aportes de numerosos afluentes de los cuales hoy día sólo quedan los cauces secos, llamados *wadis*, que se abren en los desiertos circundantes. La fauna y la flora eran más ricas, variadas y exuberantes. A partir del 10000 a.C. comienza un lento pero decidido proceso de aridización que afectó a todo el Próximo Oriente, obligando a las comunidades humanas a adaptarse y estimulando el desarrollo de lo que ha dado en llamarse «revolución neolítica». En Egipto, el río disminuirá de caudal, e irá excavando profundamente su cauce en sus propios sedimentos; se mantenía entonces en la zona de desierto un entorno de sabana, con hierbas altas y acacias disper-

sas, que irá desapareciendo (y con ella, especies animales netamente africanas que se retirarán hacia el sur, como jirafas, elefantes, rinocerontes, etc.). Hasta las dinastías V y VI las condiciones medioambientales seguían siendo de una relativa humedad, pero se produce un pico en este proceso secular de desecación en la segunda mitad del III milenio, bien reflejado en el descenso de las crecidas del Nilo recogidas en la Piedra de Palermo, que como veremos tendrá consecuencias históricas importantes (crisis del Primer Período Intermedio). Hacia el II milenio a.C. las condiciones naturales, la fisonomía y el aspecto del país se adaptan ya en general a la imagen clásica que de él tenemos y que perdura en la actualidad.

Egipto es una tierra bien defendida por la naturaleza, aislada por una serie de barreras naturales de difícil superación. Al este nos encontramos con el Desierto Oriental o Arábigo, con colinas y montañas, que presenta un aspecto rocoso, y solamente transitable por determinados cauces antiguos o wadis (como el wadi Hammamat); era rico en piedra y en minerales, y a través de él se accedía al Mar Rojo. Por el oeste nos encontramos con el Desierto Líbico, una inmensidad de arenas que forma parte de la gran banda sahariana. En él había, no obstante, toda una serie de oasis que se extienden en general en paralelo al curso del Nilo (en realidad se trata de restos de un antiguo cauce); permiten una cierta presencia humana y serán importantes etapas en las rutas de acceso a Egipto: Farafra, Siwa, Kargha, Bahariya, etc. Por el norte se encuentra el Mediterráneo; los únicos accesos al Delta eran por mar, costeando hasta llegar a Fenicia, o bien por tierra, siguiendo una ruta que obligaba a atravesar el norte del Sinaí y parte del Neguev, lo cual era factible (como dicen los propios autores antiguos) para pequeños grupos, pero muy duro para un ejército. Y con respecto al sur, más allá de la frontera natural egipcia de Assuán-Elefantina, nos encontramos con la Baja Nubia (Uauat); se trata de una parte del valle del Nilo particularmente inhóspita, lo que hizo que estuviera poco poblada y que sirviera de tierra de nadie que separaba a Egipto de las comunidades de la Alta Nubia (Kush) y Sudán. Además estaban las Cataratas del Nilo, que dificultaban el tráfico fluvial: con respecto al Egipto faraónico podemos contabilizar hasta cinco, desde la I Catarata en Assuán hasta la V, muy al sur, en Napata; en realidad eran lugares en los que el Nilo atravesaba por zonas de piedras duras, encajonándose su cauce, con remolinos, afloramientos rocoso y, en definitiva, con aguas turbulentas que hacían imposible o extremadamente peligrosa la navegación. Tales barreras naturales son las responsables de la relativa seguridad de Egipto frente a peligros extranjeros durante buena parte de su historia, y explican en cierta forma la personalidad de su creación cultural, su orgullo nacional y la sensación de estar protegidos que tenían los egipcios.

Egipto es una tierra marcada por profundas dualidades naturales. Por un lado se encuentra la tierra fértil del valle, en la que era posible la agricultura y en la que se desarrollaba la vida de los hombres; era llamada *Kemet* («La (Tierra) Negra»), por el color oscuro de los sedimentos fluviales, renovados cada año. Por otro lado estaba el desierto, la Tierra Roja, arenosa y estéril, simbolizando la muerte y la hostilidad (consideración extendida a las poblaciones que lo habitaban). Además de ello este país se divide claramente entre lo que podemos llamar el Alto Egipto, el valle estrecho a partir de Menfis hacia el sur, con tan sólo una estrecha franja de terreno cultivable a uno y a otro lado del río, formando una delgada línea a través del

desierto, y el Bajo Egipto o Delta, que forma un ancho triángulo surcado por los distintos brazos del Nilo y por canales y acequias. El Delta es la zona de mayor concentración humana y más favorable para el desarrollo de la agricultura. Los egipcios fueron muy conscientes de esta naturaleza dual de su tierra, hasta el punto de que la monarquía (y el estado en definitiva) era considerada doble: el faraón era rey del Alto y del Bajo Egipto, tenía dos coronas, y muchos elementos de la administración y de las ceremonias que protagoniza la realeza se articulan según esta dualidad. Por otro lado, los egipcios gustaban de las dicotomías y estructuras duales en su visión del mundo, en su reflexión cósmica y en su especulación religiosa, lo que ha de estar relacionado con esa peculiaridad de su entorno.

La climatología egipcia se ajusta bien a la descripción que hemos hecho. El Delta está muy influido por la proximidad del mar, hasta el punto de que su clima tiene mucho de mediterráneo, con temperaturas dulcificadas y ciclos de precipitaciones estacionales. En cambio el Alto Egipto está muy condicionado por los desiertos vecinos, con un calor extremo (Assuán es uno de los puntos más cálidos del planeta), con ausencia casi total de humedad, dependiendo exclusivamente de las aguas del Nilo, y sometido a una gran amplitud térmica día/noche. Uno de los pocos alivios que se tiene en esta parte del país son los vientos del norte, que soplan durante unos meses, en el invierno, que pican de forma muy característica la superficie del río, dulcificando de alguna manera el ambiente. Un elemento determinante que está siempre presente es el sol, que brilla con particular fuerza en la atmósfera seca y translúcida de Egipto, con transiciones muy rápidas (y dramáticas) al alba y al atardecer. El astro rey marcó profundamente la mentalidad colectiva de los egipcios hasta el punto de que lo convirtieron en la encarnación, por excelencia, de la divinidad y en el responsable del orden del mundo y de la marcha de la naturaleza y del universo.

1.3.1. El Nilo y la Crecida

El río Nilo es el principal responsable de la vida en Egipto, de la fertilidad del país y, sin duda, de su destino histórico. De ello fueron por supuesto conscientes los propios egipcios, así como los viajeros y extranjeros que visitaron esta tierra, como Heródoto, quien recoge la célebre afirmación de que Egipto era «un don del río» (II, 5,1). El Nilo, uno de los más largos del mundo, que supera los 6.500 km, nace en el territorio de la actual Tanganica, cruza la región de los grandes lagos africanos, que le sirven de reguladores, y tras casi 3.000 km de trayecto se encuentra con la gran franja seca norteafricana que comienza en Etiopía y se prolonga por el territorio sudanés. Aquí podría haberse perdido sin llegar a desembocar en el Mediterráneo si no fuera por la crecida anual, el fenómeno que marca su personalidad de forma definitiva.

El Nilo es un río de régimen regular, con un período de aguas altas y otro de estiaje. Lo que le diferenciaba es que la crecida tenía lugar en verano, cuando el calor es mayor, teniendo su menor caudal de aguas en el invierno. Esta particularidad, que lo disociaba claramente de los otros grandes ríos del Próximo Oriente (Tigris, Éufrates, Orontes) y de la cuenca mediterránea llamó mucho la atención, hasta el punto de que se convirtió en un tópico o tema favorito de discusión entre los griegos, que emitieron muchas hipótesis al respecto, ya que los propios egipcios

no tenían una respuesta clara y remitían la cuestión al mundo de los dioses y a los mitos. En realidad el responsable último de la crecida del Nilo es el intenso ciclo de precipitaciones que desde junio a septiembre se abate sobre los altiplanos y las montañas de Etiopía, que forman una barrera contra la que van a chocar las masas de aire cargadas de humedad que, arrastradas por los alisios, llegan a la costa oriental del continente africano desde el océano Índico. Estas aguas alimentarán a una serie de ríos que desembocan en el Nilo por su margen derecha y que son los que aportan (y regularizan) la llegada de las aguas (el Atbara, el Nilo Azul, el Sobat, etc.).

El proceso era muy regular y se producía de forma espectacular pero al mismo tiempo pacífica, en buena medida por la escasa pendiente que tiene el lecho del Nilo, sobre todo a partir de Assuán, y por el efecto controlador y regulador que tienen las cataratas. La crecida comenzaba en Egipto hacia fines de mayo, momento en el que se notaban los primeros efectos en Assuán (tardaba un mes más en percibirse en Menfis, lo que permitía hacer previsiones y tomar medidas). Hacia fines de junio el río había doblado ya su caudal, y presentaba entonces un color verdoso, cargado con elementos vegetales y algas. En julio continúa subiendo, cambiando su coloración hacia el rojizo, a causa de los sedimentos y del limo en suspensión procedente de las tierras volcánicas de Etiopía; entonces se sale de madre y alcanza su máximo (agosto). Es un momento especial, en el que todo Egipto *está inundado*, teniendo el aspecto de un lago del que emergían las poblaciones, los templos y los monumentos, asentados en alturas o protegidos por diques y muros de contención. Las aguas alcanzan entonces los límites del desierto y se produce la sedimentación o depósito de limo, la principal bendición de la crecida, lo que realmente da fertilidad y regenera la tierra. El carácter paulatino y lento de la inundación permite que las partículas en suspensión lleguen al punto más alejado alcanzado por las aguas, de forma que toda la superficie inundada, al decrecer el nivel del río, queda cubierta por el limo oscuro (la Tierra Negra), y preparada para la cosecha.

Los egipcios aprendieron pronto a aprovechar la crecida creando un sistema de represas para contener el agua y redistribuirla una vez que se retirara, protegiendo las viviendas y aldeas, y sobre todo, desarrollando un control de evaluación de la crecida que estaba basado en los célebres nilómetros, el principal de los cuales estaba situado en Elefantina, el lugar, como dijimos, donde primero se apreciaba el inicio y entidad de la crecida. Se conservaron registros de la crecida durante siglos, y este dato, por ejemplo, aparece incluido en los anales de la Piedra de Palermo, acompañando a los demás acontecimientos dignos de mención de los años de reinado de cada soberano. No olvidemos que, pese a su regularidad, la crecida del Nilo variaba de un año para otro, a veces notablemente, y que tan perjudicial podía ser una crecida insuficiente, por razones obvias, como una excesiva, que produjera destrozos y arrasara las tierras, por lo cual era necesario ser capaz de prever con la suficiente antelación y tomar las medidas adecuadas.

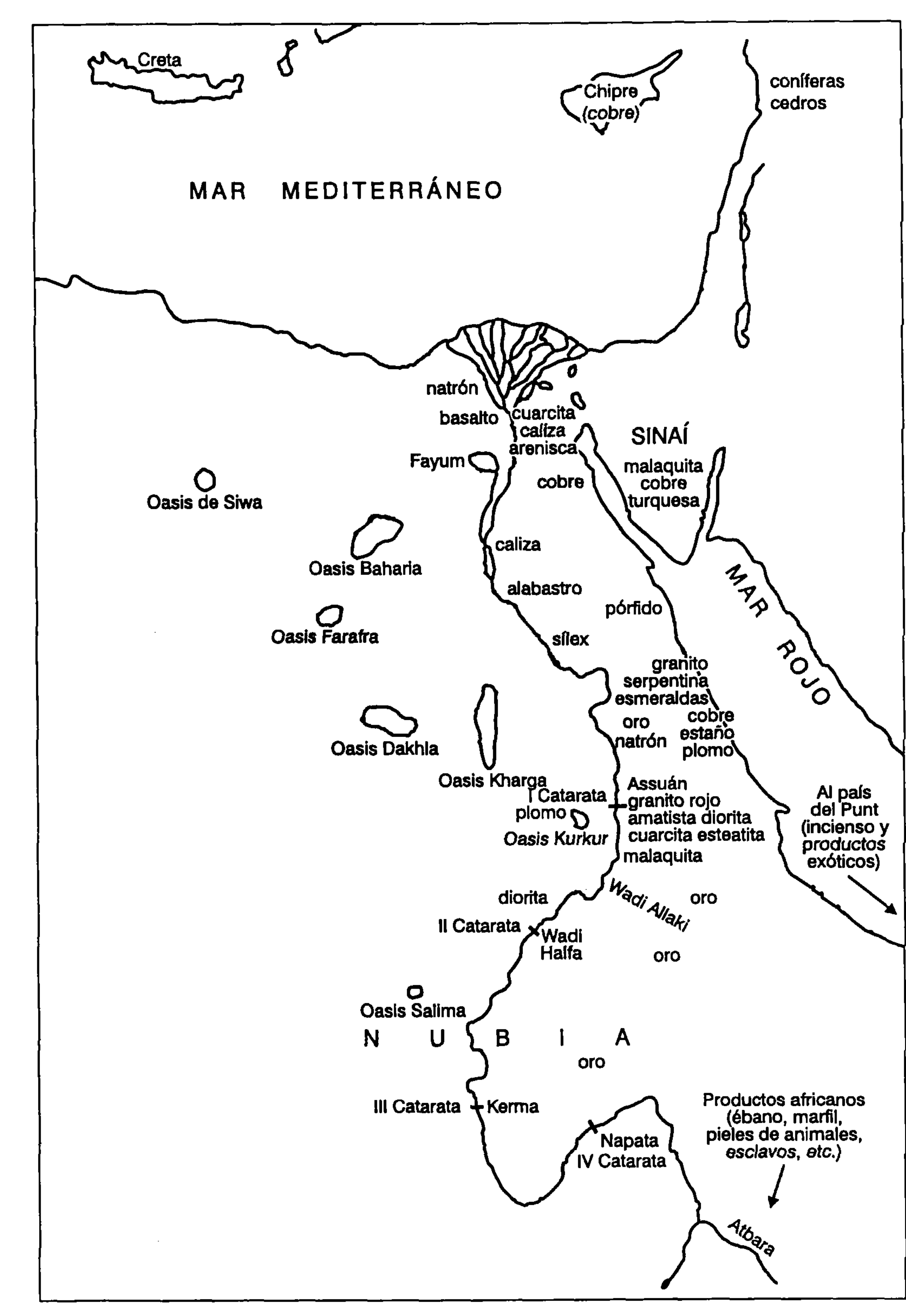
1.3.2. Recursos naturales del país

El valle del Nilo está dotado naturalmente de una gran riqueza geológica, puesta de manifiesto en la abundancia de canteras y de minas, sobre todo en la zona del desierto Oriental y en las tierras vecinas de Nubia o del Sinaí, explotadas por los egipcios desde los primeros tiempos históricos, bien de forma estable y continua o

por medio del envío de grandes expediciones, organizadas por la realeza, que solían ir acompañadas por una fuerte escolta. La abundancia de buena piedra para la construcción proporcionó un material óptimo que condicionó el desarrollo de la arquitectura egipcia y compensó en cierta medida la escasez de buena madera, desbancando rápidamente al ladrillo o adobe para los grandes monumentos. Hay piedra caliza de calidad en las proximidades de Menfis (Turah), muy blanca y compacta. La arenisca, el material por excelencia empleado en el Imperio Nuevo, se encuentra en abundancia en el desierto Arábigo y en zonas del Alto Egipto, próximas al río (lo que facilitaba la extracción y el transporte), como Edfú o Gebel Silsilah. Hay varios tipos de granito, siendo muy apreciado por su calidad y valor estético el rojizo de Assuán. El sílex se encuentra por todo el valle. Hay también muy buen alabastro en el Egipto Medio, en las proximidades de El Amarna y de Assiut, y cerca de Heliópolis se encuentra una cuarcita excelente. En fin, en la zona del wadi Hammamat y en las colinas rocosas del desierto Oriental se encuentra diorita, basalto, pórfido, mármol, etc.

En cuanto a los minerales metalíferos, hay que destacar en principio aquellos de los que se extrae el cobre (malaquita, azurita, etc.), el metal de mayor valor estratégico, para armas y útiles en general, a lo largo de buena parte de la historia egipcia: se encuentra en el desierto Oriental, y también se importa de Chipre. Pero sobre todo la fuente principal de cobre egipcio estará en el Sinaí, en los yacimientos de wadi Magahra y de Serabit el Khadim. Egipto fue famoso durante la antigüedad como un país rico en oro, que exportaba al Próximo Oriente y que era uno de los principales valores que mantenían su comercio; en realidad, la mayor parte del oro egipcio procedía de Nubia, donde se encontraba la importante zona aurífera del wadi Allaki. Otros metales usados son el plomo y la galena; la plata es, por el contrario, muy escasa (y por ello apreciada) y se usaba normalmente en aleación con el oro (electro). Otros productos de origen mineral, como el lapislázuli, proceden del Próximo Oriente; la turquesa, piedra a la que los egipcios eran muy aficionados, se encuentra también en el Sinaí. Particular importancia tiene el natrón, un compuesto de carbonato y bicarbonato sódico que en Egipto se encuentra en El Kab (cerca de Hierakómpolis) y en una zona al oriente del delta que por ello recibe el nombre de wadi Natrum; los egipcios utilizan este producto para casi todo, para la farmacopea y la medicina, para cocinar, para determinados procesos técnicos o químicos, como el esmalte y la metalurgia, y, por supuesto, para la momificación.

Con respecto a los recursos vegetales, hay que empezar necesariamente por el cereal, al que se dedica la mayor parte de la tierra y que constituye la base de la alimentación. Aunque hay algo de trigo (de regular calidad), fundamentalmente se cultiva cebada, de la que hay varios tipos, y que sirve no sólo para la elaboración de pan sino también para fabricar cerveza, muy consumida por los egipcios. Hay sorgo y por supuesto lino, de gran importancia para la artesanía textil. De una planta acuática, el papiro, se consigue la materia prima para elaborar el soporte clásico de la escritura, así como fibras para labores diversas de cestería (canastos, sandalias, esteras, etc.). Las huertas egipcias, generosamente regadas por el río, aprovechaban gran cantidad de especies: lentejas, judías, puerros, pepinos, cebollas, ajos, garbanzos, sandía, melón, guisantes, lechugas, etc. Entre las especias más utilizadas estaban el comino, anís, hinojo y cilantro. Más pobre es el panorama en cuanto a árbo-



Mapa 1. Egipto. Recursos naturales

les; hay algarrobos y acacias, el primero aprovechado por su fruto, y el segundo, por su madera (de no muy buena calidad en cualquier caso); hay ficus, y varios tipos de higuera, como el sicomoro, cuyos frutos eran muy apreciados y consumidos. Y sobre todo hay palmeras, cuya madera es de muy mala calidad, pero era aprovechada intensamente en cuanto a sus hojas y sus frutos, los dátiles, a partir de los cuales se elaboraban toda una serie de derivados.

La fauna del valle del Nilo egipcio experimentó importantes modificaciones a lo largo de la historia, al hilo del desarrollo climático antes citado que fue haciendo desaparecer progresivamente las especies de sabana africana (como los elefantes), y que reducirá también la proporción de tierras pantanosas, de cañaverales y de marismas, tan ricas en especies anfibias o acuáticas. Como animales domésticos destaca el ganado menor ovino y caprino, y el mayor, vacuno, sin duda el más apreciado. Hay cerdos, y también un tipo de asno muy usado para el transporte y para tracción. Los egipcios criaban también muchas variedades de aves de corral, ocas y gansos. Con respecto a la fauna silvestre, destacan los antílopes del desierto, la liebre y el conejo, la hiena y el gato salvaje. Los monos, mandriles fundamentalmente, van a ser muy apreciados, e incluso son objeto de un respeto religioso, asociado a distintas divinidades como Thot o el propio dios solar Ra. Hay una gran abundancia de aves de ámbito acuático, a las que se cazaba, y de peces, que forman un elemento importante en la dieta del egipcio. Con los egipcios convivían también animales como los reptiles y muchas variedades de insectos, algunos venenosos como la cobra o el escorpión, que quizás por ello eran respetados y objeto en ocasiones de veneración (así, por ejemplo, el escarabajo pelotero, que era asimilado también a la divinidad solar). Conocían la apicultura, y de ella extraían cera y sobre todo miel, que, en ausencia del azúcar, era el edulcorante universal utilizado.

1.4. BIBLIOGRAFÍA

Hay bastantes obras de tipo general o divulgativas que ofrecen una buena presentación de los orígenes y la historia de la egiptología, por ejemplo Clayton, 1985 o Vercoutter, 1989. Para cuestiones de tipo teórico, relativas a la Orientalística y a la historia Antigua en general, el artículo de Irwin, 1949, aunque algo antiguo, es muy sugerente. Una breve introducción a la egiptología, con buenas referencias bibliográficas, se encuentra en Sauneron, 1971. Las cuestiones de arqueología están bien tratadas en Assman *et alii,* 1987. Uno de los mejores tratamientos de las cuestiones medio ambientales y ecológicas del Egipto antiguo es Butzer, 1976. Para el Nilo y la crecida del Nilo, véase la primera parte de la obra de D. Bonneau, 1964. Los recursos naturales pueden verse adecuadamente en Lucas, 1962; Brewer *et alii,* 1995, y Vercoutter, 1992.

II Sociedad y economía en el país egipcio: generalidades

II.1. LA UNIDAD BÁSICA DE CONVIVENCIA: LA FAMILIA

Los egipcios estaban muy apegados y tenían en muy alta estima a la familia. Las representaciones artísticas recurren frecuentemente a los tópicos familiares y, en la literatura, los temas derivados de las relaciones marido-mujer, padre-hijo, o incluso entre hermanos vertebran buena parte de la creación literaria. La familia aparece así mismo exaltada, con una proyección ideológica y religiosa, en torno a la figura del soberano y en el mundo de los dioses, entre los cuales sobresalen los protagonistas del ciclo osiriano (Osiris-Isis-Horus) como ejemplo de los fuertes vínculos, desvelos y pasiones que se consideran propios del entorno familiar. Por otra parte está claro que buena parte de la vida cotidiana y de la dedicación laboral del egipcio tenía lugar dentro del círculo de su propia familia o de su parentela inmediata.

La unidad básica en la sociedad egipcia era la familia nuclear, es decir, el marido y la mujer, a los que se añadían los hijos que pudieran tener. No parece que fueran sólidos los vínculos en otros grados de parentesco que no fueran los fraternales o paternofiliales (primos, tíos, sobrinos, etc.), y buena prueba de ello es que el léxico egipcio es muy pobre al respecto. Las estructuras de «familia amplia», de tipo clánico o de grupos gentilicios numerosos, tal y como aparecen por ejemplo en el mundo grecorromano, no se mantienen o al menos no aparecen activas. Es posible que la fuerte estructura estatal y el centralismo que Egipto desarrolla desde los comienzos de su historia, la imagen jerárquica y burocrática de la administración, con el referente del faraón como eje central y justificante político y religioso, tenga algo que ver con ello. Pero por otro lado, los escasos testimonios fiables y completos que nos han quedado demuestran que la unidad de convivencia familiar podía ser de hecho algo más compleja respecto a lo que acabamos de exponer. Así, en el Imperio Medio, la célebre *Correspondencia de Hekanajte*, conjunto de cartas de un terrateniente, el grupo familiar consta de más de quince personas, incluyendo su madre, sus hijos (alguno de los cuales estaba ya casado), algún otro familiar cuyo vínculo es difícil de determinar, criados y subordinados e incluso posiblemente algu-

na concubina, sobre todos los cuales Hekanajte ejerce una autoridad que podría parecernos casi patriarcal. Está claro que un matrimonio joven puede vivir con los padres de alguno de los cónyuges, aunque posiblemente ello se deba a la imposibilidad de mantener una vivienda propia o a alguna otra circunstancia de tipo económico. Bien conocido es también el caso de la familia de un soldado de la dinastía XII (así mismo del Imperio Medio), Hori, que vivía en Lahún: incluye no sólo a su esposa y a su hijo, Snofru, sino también, a partir de un determinado momento, a su madre y cinco figuras femeninas más, posiblemente sus hermanas, todos los cuales continuarán viviendo juntos a la muerte de Hori bajo la protección de Snofru, quien hereda la función militar de su padre y la jefatura familiar (Kemp, 1992, pp. 200-202 y G. Robins, 1996, pp. 104-105). Pero en todo caso, el tamaño de las viviendas que se han conservado, incluso a niveles sociales acomodados, incide igualmente en el carácter relativamente reducido de la unidad familiar.

El matrimonio egipcio parece ser una cuestión que emana principalmente de la esfera privada y de la propia voluntad de convivencia de los esposos. Es decir, no hay ningún tipo de ceremonia religiosa u oficial (civil, podríamos decir), siendo puramente el resultado de la opción de los contrayentes. Es posible que fuera acompañado de algún tipo de fiesta o celebración, que tendría un ámbito meramente familiar o social. En la Época Tardía comienzan a aparecer contratos signados entre los contrayentes, a veces con intervención de otros familiares; pero no se trata en realidad de ningún ritual añadido, sino tan sólo de una costumbre o moda destinada a clarificar la situación patrimonial de los contrayentes y el destino de los bienes que cada uno aporta o que pueden constituirse en su vida común. Es frecuente que la mujer aporte una «dote», que puede recuperar total o parcialmente en caso de divorcio. Tampoco es raro el caso en que el novio entrega una cantidad a la familia de la mujer, o que ésta exija garantías para su manutención (incluso en caso de separación). Lo que parece claro es que los egipcios consideran que la condición matrimonial es la meta y el estado normal al que hay que aspirar. En la literatura sapiencial no son raras las exhortaciones al matrimonio y a fundar un hogar, y la actitud que hay en general frente al celibato no es muy buena. Así, en un trozo literario conocido como *Cuento de Neferkare y del General Sisené*, se resalta la soltería de este último personaje, que resulta finalmente ser un homosexual. Digamos que la actitud frente a la homosexualidad no es tan lacerante, marginalizadora o crítica como en otras sociedades, pero no está en general bien vista, especialmente por la esterilidad que conlleva (frente a la reproducción necesaria de la especie). También es frecuente que divorciados o viudos se casen de nuevo, volviendo así al estado «natural» recomendable. El matrimonio egipcio es por regla general monógamo, tanto por el uso y la costumbre como por razones de índole económica, debido al esfuerzo que habría supuesto el mantenimiento de varias esposas, sobre todo, obviamente, en los niveles más bajos de la sociedad. Pero, dejando de lado la familia real, que constituirá siempre algo especial, no parece que estuviera prohibido el tener varias esposas, o el disfrutar de una o más concubinas, al lado de la esposa oficial. De todas formas se trata de una cuestión mal conocida y sujeta a interpretaciones; así, no es extraño que un egipcio se haga representar en su tumba acompañado por dos o más esposas, pero posiblemente se trate de casos de matrimonios sucesivos (por ejemplo, por fallecimiento de una primera esposa). Otro tema mal entendido

es el del supuesto matrimonio entre hermanos. El que se trate de una práctica atestiguada en la familia real, en torno a la figura del faraón, por razones de índole fundamentalmente religiosa o política, no evidencia que sea algo generalizado. También han sido mal comprendidos algunos textos literarios, como por ejemplo la lírica amatoria, en los que al esposo o esposa, o al amante y la amada se les denomina como «hermano» o «hermana», sin que ello exprese un efectivo vínculo fraternal. La realidad es que las prácticas matrimoniales egipcias son de tipo exogámico y no precisamente incestuosas; no es raro que haya matrimonios entre parientes (primos, por ejemplo), pero lo más frecuente es buscar esposa apoyándose en otros criterios, como por ejemplo la vecindad, o la pertenencia a un mismo círculo profesional. No olvidemos que el matrimonio podía convertirse, tanto para el marido como para la mujer, en un medio para ascender socialmente, para integrarse en otros ámbitos o grupos diferentes (y más acomodados) con respecto a aquel del que uno procede, dinámica ésta bien atestiguada en Egipto. No sabemos con certeza cómo se realizaba concretamente la elección de esposo o esposa, ni el peso que los arreglos entre los padres o familiares pudieron tener para fijar una unión, aunque parece que la capacidad de decisión o de libre elección de los jóvenes (incluidas las mujeres) fue amplia. La sociedad egipcia es en este sentido relativamente abierta, y la convivencia (quizás incluso sexual) de jóvenes antes del matrimonio o en vías de casarse parece que fue tolerada.

Una cuestión cuidadosamente tratada es la de las propiedades del matrimonio, al menos en la Época Tardía, momento en el que, como comentamos, se incrementa la documentación al respecto sin que sepamos a ciencia cierta cómo sería la situación en períodos anteriores. La mujer cogestionaba las propiedades del matrimonio, a las cuales podía haber aportado una cantidad importante como dote en el momento de la boda. Parece que la situación de la mujer a la hora de heredar (en caso de fallecimiento del esposo) o, como vimos, de recuperar su dote, e incluso de exigir una paga por parte del marido en caso de divorcio, era relativamente favorable; se ha constatado que con frecuencia las propiedades que entraban en una casa se dividían en tres partes, una de las cuales iba destinada a la esposa en caso de divorcio o viudez, y las otras dos, a los hijos del matrimonio (pero muchas veces exigiéndose el visto bueno de la madre).

En realidad, la posición en general de la mujer dentro de la sociedad egipcia, la valoración que de ella se hace y la imagen que se proyecta es relativamente favorable, al menos si comparamos con otras civilizaciones antiguas (incluida la grecorromana). Ciertamente, el mundo egipcio es política y culturalmente de predominio masculino, pero el papel desempeñado por la mujer en la sociedad, la economía y la política dista mucho de ser desdeñable. A lo largo de los próximos capítulos se pondrán de relieve momentos y circunstancias en los que mujeres de la familia real asumieron un neto protagonismo en la dirección del país; algunas llegaron a ostentar el protocolo y la simbología de la realeza faraónica (Hatshepsut es el caso más conocido), pero hay que señalar que el importante papel de la reina y de las princesas de sangre real fue una constante en la historia de Egipto. Aunque, al margen de la familia real, la mujer tiene en general vedado el acceso a los puestos de gobierno o administrativos, puede entrar de alguna forma en el mundo de los sacerdotes y personal del templo, y no deja de ser significativo el des-

tacado lugar que ocupa la esposa en las tumbas de los altos funcionarios y cortesanos importantes: al lado de sus maridos, tratados ambos por el escultor o pintor con igual cuidado y a veces al mismo tamaño, compartiendo espacio e imagen en la residencia de eternidad, quizás traduciendo la unión de la pareja en vida no sólo a niveles afectivos sino también sociales o de proyección de cara a la comunidad. Por otro lado, las fuentes nos informan adecuadamente acerca de los indiscutibles derechos que se reconocen a la mujer: puede poseer, hacer negocios, heredar; ante la ley puede ser tratada en pie de igualdad con el hombre: pueden solicitar ellas el divorcio, litigar (incluso contra sus propios parientes masculinos) e incluso actuar como testigos y formar parte de tribunales populares menores, aunque bien es verdad que los casos constatados son pocos, predominando en ellos normalmente la figura del hombre. La literatura didáctica proclama en más de una ocasión el respeto de que debe ser objeto la mujer, fundamentalmente en sus facetas de esposa y de madre.

Pero también encontramos la otra cara de la moneda, que presenta a la mujer en situaciones precarias o injustas, o vista con un prisma negativo y denigrante. Como en general en todo el Próximo Oriente antiguo, en Egipto aparece la imagen de la viuda abandonada y desvalida, comparable al huérfano y al pobre, y que ha de ser objeto de asistencia piadosa y de protección por parte de los gobernantes y regentes de la comunidad. En algunos casos, bien es verdad que ya de Época Tardía, se ha constatado que el castigo al delincuente (sobre todo si se encuentra huido) puede recaer de forma arbitraria en su familia, su esposa e hijos. Por otra parte, la literatura egipcia acude repetidas veces al tópico de la mujer perversa que causa la perdición del hombre. Véase, por ejemplo, la cita que extraemos de uno de los más populares textos sapienciales, *Las Máximas de Ptahhotep* (cap. 18):

> Cuídate de aproximarte a las mujeres. / Infeliz es el lugar en que esto sucede; / desafortunado aquel que se adentra en ellas. / Así se han apartado millares de hombres de su bien. / Un corto momento, como un sueño / y la muerte llega, por haberlas conocido. (Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. I)

Y en la *Sabiduría de Any* se lee:

> Cuídate de la mujer extranjera, / que no es conocida en su ciudad. / No fijes la vista en ella cuando pase. / No la conozcas carnalmente. / Un agua profunda cuyo curso es desconocido, / tal es la mujer lejos de su marido. / «Yo soy bella», te dice diariamente, / cuando no tiene testigos. / Ella está preparada para tenderte una trampa... (Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. II)

En la célebre *Historia de los dos hermanos* el drama se desencadena por la perversa pasión que la esposa del hermano mayor alimenta hacia el pequeño, su cuñado, lo que hace que, al verse rechazada por éste, lo calumnie ante su marido (tópico que reaparece en la historia bíblica de José y la mujer de Putifar); es interesante notar cómo en el Papiro Erótico de Turín, único en su género, la mayoría de las escenas parecen manifestar una iniciativa y mayor protagonismo por parte de la figura femenina. En este sentido, parece que se valoraba altamente la fidelidad de la esposa, hasta el punto de que las acusaciones de adulterio eran una de las más frecuentes excusas o argumentaciones para procesos de divorcio.

Recientemente se ha tratado la cuestión de hasta qué punto tuvo acceso la mujer, de clase acomodada se entiende, a la formación literaria, o si hubo mujeres escribas a las que pudieran atribuirse alguno de los textos o cartas conservados. El problema es complicado porque si bien es cierto que hay cartas con protagonista femenino, también es verdad que pudieron ser escritas al dictado por otra persona. A nuestro entender en la clase alta, en los sectores funcionariales, entre mujeres que tuvieran responsabilidades en la gestión de patrimonios domésticos o negocios, pudo darse el caso de que conocieran la escritura. Incluso podríamos preguntarnos si no serían algunas de ellas autoras de esas breves piezas líricas del Imperio Nuevo, escritas en primera persona y en un tono intimista y sensual, a través de las cuales la enamorada se dirige a su amado.

El objetivo fundamental del matrimonio para los egipcios es la procreación, el tener hijos. Así se puede leer en la *Sabiduría de Any*:

> Toma una esposa siendo joven / de forma que ella te proporcione un hijo. / Ella dará a luz para ti siendo tú joven. / Es fecundo criar gente. / Feliz aquel que tiene mucha gente. / Será saludado en relación con su progenie. (3, 1 y ss. Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. II)

Y en las *Máximas de Ptahhotep* se exhorta al marido para que ame y cuide de la esposa, pues ella es un «fértil campo para su señor» (cap. XXI). Los hijos suponían una venturosa bendición. Para un campesino pobre significaba ayuda y mano de obra que podría incrementar la rentabilidad del trabajo agrícola. Para un egipcio acomodado, el hijo es aquél en quien quedará depositada la obligación del mantenimiento del culto funerario de sus progenitores, el cuidado de su tumba y el recuerdo del padre y de los antepasados. El hijo, además, se entiende destinado a continuar en el puesto del padre, sucediéndole en el cargo y convirtiéndose así para el anciano en el «bastón de vejez», su prolongación, su sustento y su alegría en el ocaso de la vida. Es significativo que el modelo de la literatura sapiencial o didáctica sea el de un padre que se dirige a su hijo, le amonesta acerca de la «vida correcta» y de las virtudes y cualidades que ha de seguir y le han de adornar. De ahí que la fertilidad de la mujer sea una cuestión primordial. Independientemente de las ideas más o menos pintorescas que los mitos o textos religiosos presentan acerca de la génesis de determinados personajes del panteón, los egipcios conocen bien los problemas de la fecundidad y la concepción, y existe un nada desdeñable número de obras de medicina y de magia al respecto. La esterilidad de la mujer puede ser, como dijimos, motivo más que suficiente para el divorcio, aunque se podía recurrir a otros procedimientos, como esposas secundarias, concubinas (incluso sirvientas), y por supuesto, la adopción, fenómeno corriente en Egipto. Curiosamente, hay también testimonios de pócimas o conjuros para evitar el embarazo o incluso para producir el aborto, que en todo caso fue una práctica en general mal vista entre los egipcios.

El nacimiento venía acompañado de rituales y prácticas consagradas por la tradición. Al igual que la mujer en menstruación, la parturienta era entendida de alguna forma como impura, y era común que se retirara a una habitación especial, normalmente una choza de fibras vegetales o en ocasiones una estancia especial de la casa (lo que recuerda la existencia de la «sala de nacimiento» o *mammisi* de los templos de Época Tardía), donde se producía el parto. Éste podía tener lugar con la

mujer acuclillada (tal y como muestra el signo jeroglífico correspondiente a «dar a luz»), sobre unos poyetes de ladrillo preparados al efecto, asistida por dos o tres mujeres preparadas o matronas, una de las cuales atendía a la parturienta en tanto que la otra ayudaba a la criatura a salir. Esto aparece vívidamente reflejado en un cuento del Papiro Westcar, que recrea el nacimiento milagroso de los tres primeros reyes de la dinastía V, y de forma gráfica en algunos ostraka figurativos de Deir el Medinah. Con el parto se relacionan toda una serie de divinidades como Isis, Hathor o Tueris (la diosa hipopótamo preñada), así como Meshkenet (encarnación del lecho del parto, a veces curiosamente representada con cabeza de rana), o, entre las masculinas, el dios profiláctico por excelencia Bes, o Jnum, el dios carnero que moldea en el torno al nuevo ser. Suelen aparecer representadas figurativamente o de forma simbólica en esas estancias a las que antes hicimos alusión, y sin duda se acude a ellas para propiciar un alumbramiento venturoso; no olvidemos que en una sociedad primitiva como la egipcia, el índice de mortalidad puerperal debía de ser muy elevado. Así, era costumbre enterrar a los recién nacidos fallecidos en el propio suelo de la vivienda, como si la breve existencia de esas criaturas no debiera sobrepasar el marco doméstico.

Si el niño sobrevivía, se le daba un nombre a veces relativo a anécdotas del nacimiento, alusiones a la fecha del mismo o a alguna divinidad bajo cuya particular protección se colocaba. El hijo mantenía una relación muy estrecha con su madre, que era entendida como la protagonista y responsable principal de su crianza y educación. El amamantamiento podía durar al parecer hasta los tres años, aparentemente un largo período, pero hay que señalar que los egipcios tuvieron en muy alta valoración la leche materna, de cuyas virtudes inmunológicas y profilácticas no fueron completamente ajenos, a juzgar por la frecuencia con que aparece utilizada en las recetas y pócimas curativas. También se podía recurrir a un ama de cría, una nodriza, personaje que, en el caso de aquellos vinculados con miembros de la nobleza o con los príncipes de sangre real, podía alcanzar un alto aprecio y status. La primera infancia del niño estaba llena de peligros, no sólo por las enfermedades sino también por el riesgo de las picaduras y mordeduras de animales ponzoñosos, tan frecuentes en Egipto. Abundan, por ello, las fórmulas y recetas destinadas a salvaguardar y sanar al niño en tales trances, y, en ellas, de forma muy característica se le trata de identificar con el joven Horus, a cuya mítica difícil crianza por su madre Isis se hacen continuas alusiones.

La infancia transcurría entre el cuidado de la familia y los juegos, de tipo atlético o físico normalmente, a veces utilizando una pelota. De todas formas incluso al niño pequeño, sobre todo en las clases bajas, se le impone una colaboración en el trabajo cotidiano, bien en la casa, en la cocina o el corral, o en el campo incluso, ayudando en las labores y pastoreando el ganado. No parece que haya ritos de paso importantes que marquen el fin de la infancia, la adolescencia o el reconocimiento de la transformación del niño en un vigoroso joven. Hay algún que otro ritual, danza o juego dramático que podría cumplir tal función, y con frecuencia se saca a colación la práctica de la circuncisión. Pero, como ha podido verse, al menos a partir del Imperio Medio sólo eran circuncidados determinados jóvenes de clase acomodada, y quizás más como un acto de purificación (que significativamente era realizado por un sacerdote-Ka) destinado a prepararlos para el sacerdocio, que como

un verdadero ritual de conversión en adulto. Otro tanto puede decirse del acto de «anudarse el lazo» o de ceñirse un tipo concreto de faldellín, que marcaba el inicio de una carrera como funcionario al servicio del estado más que otra cosa. Antes de que eso fuera posible, el niño o joven debía haber seguido un proceso de instrucción, básicamente como escriba, que lo formaba en las letras, matemáticas, astronomía, formularios de gestión y de administración, y que lo preparaba para ser un buen servidor del estado. Esta formación la podía recibir en el propio marco familiar, de su padre, si también éste era un escriba, o en las distintas escuelas o centros de enseñanza, localizados en los templos, en departamentos u oficinas del gobierno o en el palacio real, donde se educaban aquellos que tenían más altas aspiraciones, en ocasiones en compañía de los príncipes y del heredero al trono. Tampoco era raro el caso de que un escriba veterano acogiera discípulos y los preparara para su ingreso en la carrera administrativa, hecho fundamental que, en los sectores acomodados, marcaba la independencia del individuo, que podía ya formar su propio hogar.

II.2. LA CASA

Los egipcios asociaban muy estrechamente la formación de una familia con el establecimiento de una casa y la adquisición o construcción de un hogar. La mansión de un gran cortesano o de un miembro importante de la elite podía ser grande y compleja, resumiendo buena parte de los elementos (a menor escala naturalmente) de lo que debía ser un palacio real: grandes patios con surtidores y estanques, jardines bien cuidados, salas de celebración y banquetes, dormitorios y almacenes, cocinas, a veces servicios o habitáculos para lavarse, estancias para la servidumbre,

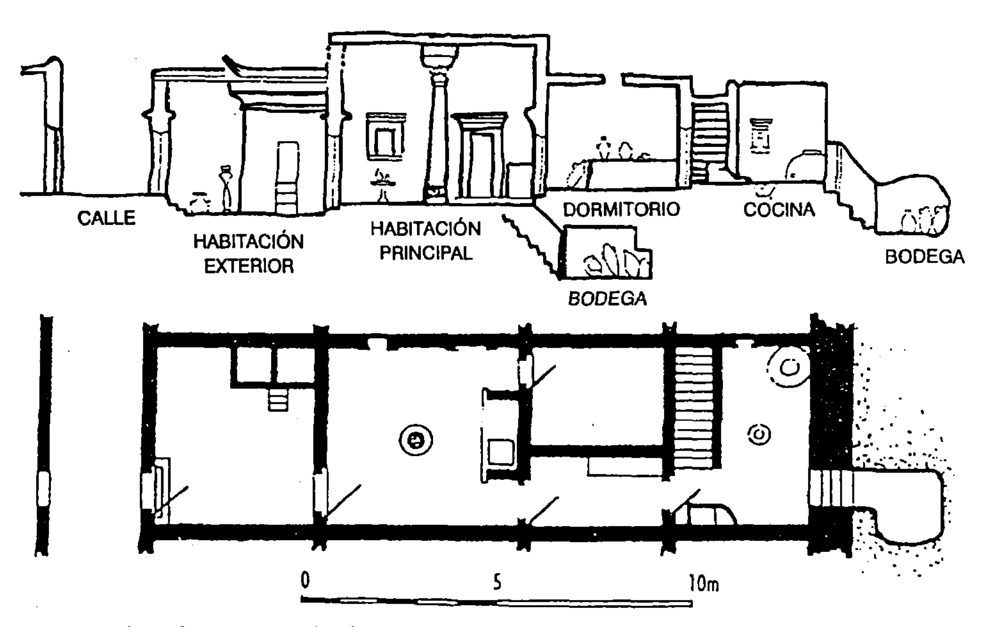


Figura 1. Casa de Deir el Medinah

pero también talleres y espacio para las labores (por ejemplo fabricación de pan y de la cerveza, tejares, etc.), silos e incluso recintos para determinados animales particularmente utilizados para el consumo doméstico cotidiano (aves de corral, ganado menor, etc.). Obviamente sólo una ínfima parte de la población disfrutaría de residencias similares. Además, se ha sugerido que los egipcios pudieron prestar solamente una atención relativa a sus casas: el status de un individuo o su poder económico se evidenciaba sobre todo por su tumba, a cuya construcción y decoración se dedicaría una parte importante de los recursos económicos. Y además, el clima egipcio posibilitaba el que buena parte de la actividad cotidiana, familiar y doméstica (por ejemplo, la cocina) e incluso laboral, pudieran desarrollarse al aire libre, por lo que las casas tienden a ser pequeñas, soportando lo que a nuestro entender sería una existencia con escasa intimidad y en un ambiente ciertamente abigarrado. No obstante, se cuidaba, siempre en la medida de lo posible, el confort y la comodidad. Para combatir el calor se hacían gruesas paredes de adobe, generalmente con escasas ventanas, destinadas más a permitir una circulación de aire refrescante que a la iluminación; a guisa de muebles propiamente dicho se utilizaban esteras y cortinas para sentarse, reposar o cerrar espacios y puertas. La iluminación nocturna, siempre de mala calidad, se hacía por medio de candiles o lámparas de sebo o, en el mejor de los casos, de aceite. Poyetes y huecos en la obra viva del edificio se utilizarían para asiento y lecho, y el utillaje doméstico tampoco debía de ser muy sofisticado: molinos de mano, hogares de piedra o cerámica, cántaros y vasijas porosas para mantener fresca el agua, etc.

Para conocer de forma más real el tipo de arquitectura doméstica de un nivel cuando menos acomodado hemos de echar mano de algunos yacimientos donde excepcionalmente se ha conservado parte del entramado urbano, como la ciudad de Lahún (o Kahún), de la dinastía XII, o las más recientes de El Amarna y sobre todo de Deir el Medinah, del Imperio Nuevo. La dimensión de las viviendas de tipo medio es similar (10 x 10 m en Lahún, 10 x 5 en Amarna y 16 x 6 aproximadamente en Deir el Medinah, mostrando estas dos últimas el típico plano rectangular o alargado). El esquema es similar: hay un cuarto (a veces un patio) de entrada, que en ocasiones cumple la función de taller, desde donde se accede a la habitación principal sostenida por un pilar (en algunos casos cuatro columnas), que es donde se desarrolla fundamentalmente la vida, y que puede incluir elementos decorativos o simbólicos (por ejemplo representaciones de antepasados, estelas, etc.). Más allá se accede a una o dos habitaciones privadas (dormitorios o almacenes) y en muchas ocasiones a un segundo patio posterior que acoge la cocina. A ello se añaden una o dos bodegas subterráneas y un acceso a la azotea, muy utilizada para trabajar, cocinar también o sencillamente para dormir. En Deir el Medinah se da el caso de construir una estancia en la azotea, dando a la fachada de la casa, cara a la calle.

II.3. LOS COMPONENTES SOCIO-ECONÓMICOS

La presentación de las estructuras social y económica del mundo egipcio conlleva muchos problemas y dificultades. En principio, los propios egipcios prestaron poca atención a dejar constancia sistemática de los sectores jerárquicos en que se articulaba su sociedad, y además no se interesaron en formular y dejar por escrito

su pensamiento económico, si es que como tal lo tuvieron. De ahí que el estudioso de estos temas tenga que recurrir a fuentes indirectas y no siempre fiables según los criterios actuales: reflejos en la literatura y el arte, breves noticias en los documentos oficiales, emanados de la corte o del ámbito de los templos, y a lo sumo algunos papiros de tipo administrativo que recogen referencias puntuales, válidas para un momento o un lugar concreto pero difícilmente extrapolables. No olvidemos, que la civilización egipcia, además, es ciertamente primitiva y, al menos desde una perspectiva actual, relativamente estática. Procesos individuales de enriquecimiento o de promoción son raros y difícilmente identificables dado el tenor de la documentación de que disponemos. Lo normal es que el egipcio siguiera la estela de su padre en cuanto a riqueza, dedicación y status. Por otra parte, el papel central que en este mundo tiene la figura del faraón explica que normalmente cualquier éxito personal o cualquier promoción individual, tanto social como económica, se presente como un «favor real», como una prebenda o distinción que depende en última instancia de la voluntad del soberano. Solamente en los momentos de declive del poder real, de anarquía o fragmentación del país (típicamente, los Períodos Intermedios), el protagonismo individual se acentúa y la evidencia histórica de fenómenos de movilidad social, de enriquecimiento (o empobrecimiento) es más rica y variada.

Todo lo que llevamos dicho explica en parte que presentemos este tema en forma de jerarquías socio-económicas, donde la situación de status y de prestigio del individuo se vincula íntimamente a su actividad socio-laboral, al trabajo o al cargo al que está dedicado. Ya en la Antigüedad, ésta es la impresión que extraían los viajeros que visitaban Egipto, al menos en la Época Tardía; buen ejemplo de ello es Heródoto, que entiende que hay 7 clases de egipcios, a saber: sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, mercaderes, intérpretes y pilotos (II, 164). De hecho, cuando acudimos a los textos egipcios en busca de palabras o términos que expresen categorías ciudadanas o divisiones de la población, el resultado es ciertamente ambiguo y ha sido en ocasiones mal entendido. Por lo pronto los egipcios no tienen una palabra que podamos traducir de forma clara y simple como «ciudadano», o persona que ostente los plenos derechos cívicos; para ello habrá que esperar a que en Grecia se defina el concepto de *polis* y el de miembro (ciudadano) de la comunidad. Ni siquiera hay una palabra común y general que pueda traducirse por «súbdito», con relación obviamente al soberano. La concepción egipcia del estado es mítica, entendiéndose que el faraón es soberano universal y que su pueblo, los egipcios, constituye por excelencia la humanidad, frente a un mundo exterior que se presenta, al menos hasta el Imperio Medio inclusive, como marginal, atrasado y bárbaro, sin participar los extranjeros plenamente de la condición humana. Así la palabra más empleada para «el pueblo», «la gente» o «la humanidad» (*remech*) es al mismo tiempo sinónimo de «los egipcios» o habitantes de Egipto. Los demás términos que, de una forma más amplia o restringida, se aplican a la población egipcia no tienen fáciles equivalentes para una mentalidad como la nuestra, tan anclada en los conceptos socio-políticos de la tradición clásica. Así, resulta totalmente inadecuado traducir *pat* por «patricios» o incluso «nobleza», y *rejit* por «plebeyos o «gente del común». Muchos de estos términos aparecen utilizados predominantemente en documentos oficiales, relacionados directamente con la figura del faraón y podrían tener un origen y connotaciones en principio esencialmente religiosos. Así, por

ejemplo, los propios egipcios dicen que la palabra *remech* (=humanidad) deriva del verbo *remi* = llorar, a través de una interpretación mítica que establece el origen de la humanidad en el llanto del dios demiurgo. Otros términos se refieren a situaciones muy concretas de un sector de la población dentro de la estructura administrativa: por ejemplo, los denominados *jentiu-she* son personas que disfrutan de tenencias de tierras en las fundaciones funerarias reales (D. Lorton, 1995, p. 351).

II.3.1. La elite cortesana y funcionarial: el modelo del escriba

Uno de los tipos sociales más característicos del Egipto antiguo, en todas las épocas, es el del cortesano, incluyendo ahí al grupo que rodea al soberano y a la familia real, que reside preferentemente en la corte o en la capital y que constituye el surtidor de recursos humanos para las tareas de gobierno del estado y del mantenimiento de la administración. Es por ello por lo que vinculamos la figura del cortesano a la del funcionario o empleado de la burocracia administrativa. Se trata de un sector minoritario pero acomodado, por lo cual ha tenido más posibilidades de dejar testimonios de su existencia (sobre todo a través de sus tumbas), y que se articula a su vez en capas o jerarquías que van desde los más altos notables, próximos al soberano y a veces emparentados con el mismo, depositarios de importantes parcelas de poder, hasta aquellos modestos empleados de almacenes y oficinas a quienes se asignan las mas humildes misiones, lo que no impide que podamos considerarlos también relativamente como elite por situarse por encima de la masa campesina de la población. En los Períodos Intermedios, cuando la autoridad del faraón se debilitaba, esta elite podía actuar de forma autónoma o con una especial implantación local, manteniendo así su protagonismo social y político, muy especialmente como dirigentes regionales o comarcales.

Los componentes de este grupo aparecen definidos por su participación en el gobierno, vinculados así específicamente al soberano. Al mismo tiempo, de forma muy típica, el funcionario egipcio se asimilaba bastante bien con el modelo o arquetipo del escriba. Desde los comienzos de la historia de Egipto el conocimiento y dominio de la escritura es entendido como digno y elevado, propio de la condición de un hombre de alta posición. El monarca incluso no desdeña en ocasiones ser presentado como escribiente (así, por ejemplo, Snofru, de la dinastía IV, en el relato seudoprofético llamado *La profecía de Neferty*); ya en la Paleta de Narmer, uno de los dos personajes más importantes allí representados junto con el soberano lleva al parecer los útiles y elementos característicos del escriba, modelo que se repite también en la maza pétrea del mismo soberano. Las representaciones artísticas y los textos autobiográficos relativos a los altos dignatarios recogen de forma recurrente el ejercicio de puestos o cargos de tipo escribal o la vocación hacia tal actividad. La formación como escriba, el aprendizaje de las letras, las técnicas y conocimientos que se suponen imprescindibles para ello, son una de las pocas vías claras de mejorar el status de un individuo y asegurarle un futuro acomodado en el servicio al estado, en un templo o como empleado de algún notable personaje. Precisamente en la estructura del clero la figura del sacerdote-escriba, el llamado sacerdote lector, es uno de los tipos o categorías superiores, más respetados y venerados. En el Imperio Medio, a expensas de la necesaria reconstrucción del estado, la clase de escribas incrementa mucho su número e influencia social, y a partir del Imperio Nuevo se

puede incluso hablar de una «clase» más o menos independiente o al menos con un fuerte sentimiento de su propia valía y de la dignidad de su labor.

Todo ello queda reflejado de forma incomparable en una serie de textos dedicados a exaltar la importancia del escriba y del funcionario que ha recibido esta formación. Se trata de un auténtico subgénero literario, utilizado muy especialmente como modelo en las escuelas y centros de preparación, y que en muchas ocasiones ofrece la particularidad de comparar la profesión de escribano con los demás oficios y ocupaciones, que obviamente aparecen descritos de una forma muy negativa, presentando la situación de las personas que están atadas a ellos como vejatoria e indeseable. En uno de los primeros y mejores exponentes de este particular género, la *Sátira de los oficios*, datada en el Imperio Medio, puede leerse:

> Con relación al escriba en un puesto en la Residencia, no sufrirá allí... Es más grande que cualquier otra función; no existe en la tierra su igual... No hay una profesión que esté libre de director, excepto el escriba. Él es el jefe. Si conoces la escritura, te irá mejor que en las profesiones que te he presentado... Mira, no hay escriba que carezca de comida y de bienes de palacio... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

Todavía es más rotundo el tono de un texto contenido en un papiro de Época Ramésida guardado en la actualidad en el Museo Británico, que incluso ofrece un elenco de los que considera mejores escritores de la tradición egipcia:

> Sé un escriba; guarda esto en tu corazón / de forma que tu nombre llegue a ser como el de ellos. / Es mejor un libro que una estela funeraria, / que un sólido recinto funerario /.../ El hombre decae; su cuerpo es polvo. / Toda su parentela pereció. / Pero un libro hace que él sea recordado / a través de la boca de aquel que lo recita. / Es mejor un libro que una casa bien edificada, / que una capilla funeraria en el occidente, / mejor que una sólida mansión, / que una estela en el templo! / ¿Hay alguien como Hardedef? / ¿Hay alguien como Imhotep? / Ninguno de nuestra parentela es como Neferti / o Khety, el primero entre todos ellos. / Te ofrezco el nombre de Ptah-Emdjehuty / o Khakheperre-Soneb. / ¿Hay alguien como Ptahhotep? / ¿O alguien igual a Kaires...? (Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. II)

Para llevar a cabo su trabajo, el escriba está dotado de un complejo equipo y utillaje. Empezando por el soporte por excelencia de la escritura, el papiro. Aunque casi cualquier superficie y material pudo ser utilizada por los escribas egipcios (trozos de cerámica u ostraka, tablillas de madera con un engobe apropiado, fragmentos textiles, de lino por ejemplo), a lo largo de toda la historia de la civilización egipcia el papiro fue el preferido. Procede de las fibras de una planta acuática (el *cyperus papyrus*) que se daba abundantemente en las marismas y humedales, especialmente en la zona del delta; de los alargados tallos se desgajaban unas láminas que luego eran convenientemente colocadas en bandas horizontales y verticales, sometidas a una presión que terminaba de imbricar las fibras; el resultado final eran unas hojas (que se recogían enrolladas) a las que a veces se aplicaba algún tipo de engobe para adecuarlas todavía más a su utilidad de soporte de la escritura. El escriba contaba también con la paleta, un estuche alargado en el que se practicaban varias cavidades para contener las tintas y donde también podían ir incluidos los cálamos, hechos normalmente de cañas a las que se aguzaba una punta; los modelos de pale-

ta más lujosos, o de escribas de alta especialización, podían tener decenas de receptáculos para los colores de las ilustraciones que solían decorar determinados tipos de documentos, como los papiros funerarios (el *Libro de los Muertos*, por ejemplo), pero normalmente el escriba utilizaba sólo dos tipos de tinta: negra, para el texto normal, y roja, para destacar algunas palabras, encabezamientos, etc. La obra escrita, el papiro, se podía guardar en contenedores de barro, o de cuero, aunque en las viviendas podía haber unos grandes cofres que, a guisa de librería, contenían la colección de escritos del dueño de la casa. Obviamente en los palacios, en los centros de la administración y en los templos debía de haber auténticos archivos o almacenes donde debían de guardarse cientos de rollos de papiro, tablillas y ostraka, pero por desgracia casi ninguno ha llegado hasta nosotros y son, por lo tanto, mal conocidos.

II.3.2. La vida campesina y la actividad agropecuaria

Egipto es un país eminentemente rural y volcado en el trabajo agrícola y en la explotación de su rico valle fluvial. Ya desde la Antigüedad, viajeros y curiosos destacaron las excelencias de sus campos, su fertilidad, la facilidad de trabajo y rentabilidad con que se producían las cosechas. Esta imagen se convierte en un tópico de geógrafos, historiadores y literatos (por ejemplo, Heródoto o Diodoro Sículo); además Egipto será ambicionado por las grandes potencias del Mundo Antiguo (y el Imperio Romano es quizás el mejor exponente de esto) por su valor como almacén y surtidor inagotable del preciado cereal. La propia civilización egipcia está muy marcada por la importancia de esta faceta fundamental de su ecosistema y su economía; los cultos y divinidades relacionados con la fecundidad de la vegetación y la fertilidad de la tierra son muchos y éstas cuentan entre los grandes dioses del panteón, como por ejemplo Min, el dios itifálico cuyo santuario principal se encontraba en Koptos, o el propio Osiris, relacionado con las aguas de la inundación y con el limo fértil en el que crece el grano. El faraón ostentaba, entre otros atributos, un cayado y un mayal con los que a guisa de cetros, suele aparecer representado en ceremonias oficiales, cuando se le reviste de los ornamentos de gala y elementos simbólicos de su poder y autoridad.

Una vez dicho esto, podrá parecer sorprendente el que la figura del agricultor o del pastor, y la vida campesina en general, sean muy mal conocidas y presenten grandes lagunas a la hora de intentar una reconstrucción histórica. Ello se debe en buena medida a su condición de sector más humilde y bajo de la sociedad, incapaz de dejar huellas monumentales y perdurables del estilo de las tumbas de los sectores superiores y acomodados. El campesinado es además analfabeto, no quedando tampoco vestigios de ellos en la escritura y los textos, a excepción de unas pocas referencias de tipo folclórico o moralizante que reflejan la imagen que de ellos tienen los egipcios más ricos. Hay así que recurrir a la arqueología y al arte, pues afortunadamente en algunos períodos de la historia egipcia se puso de moda el representar en las paredes de la tumbas escenas de género centradas en los trabajos en los campos y el cuidado del ganado.

El campesino en el valle del Nilo estaba por lo general adscrito y vinculado a la tierra que trabajaba, bien por cuenta de la monarquía (o del estado), bien dependiendo de los templos, o sencillamente en las propiedades de algún rico notable y

terrateniente. Su existencia debía de estar muy regulada por el curso de las estaciones que tan marcado es en el valle del Nilo (inundación, siembra, cosecha). Su vida cotidiana transcurriría en casas de barro, adobe y cubiertas vegetales, por lo general pequeñas y sucias, que se concentrarían en aldeas de mayor o menor dimensión, para cuyo emplazamiento se buscaban sitios elevados que pudieran quedar a salvo de la crecida, rodeadas a veces por una empalizada o un terraplén, y quizás organizadas en un primitivo urbanismo con dos calles principales que se cruzaban en el centro del poblado. La imagen que en la actualidad se da del campesino egipcio es normalmente muy negativa, entendiendo que vivía en una precariedad y miseria permanente, sometido a las corveas o trabajos obligatorios para el estado, a los impuestos y diezmos, arbitrariamente tratado por propietarios y funcionarios... Quizás haya que matizar esto de alguna forma. Es cierto que, sobre todo en los momentos de crisis o de guerras internas, la población campesina sería la primera y más perjudicada de todas, pero también lo es que Egipto es una buena tierra para la agricultura, cuya rentabilidad garantizaría (en los años de crecida normal o buena) la subsistencia e incluso unos excedentes. Además, al menos una parte de esta población estaría beneficiada por decretos de inmunidad y medidas de exención que los liberaría de las contribuciones (en formas de corveas normalmente) para las obras públicas, y de ser reclutados para campañas militares o incluso sencillamente de tener que alojar y alimentar a las expediciones reales y enviados del gobierno que se encontraban de paso hacia sus destinos.

Para enfrentarse a su tarea, el campesino egipcio disponía de un utillaje muy simple y rudimentario: unos azadones formados por dos travesaños de madera unidos por medio de una cuerda trenzada, y sobre todo el arado, también fundamentalmente de madera, muy sencillo, que ni siquiera permitía el giro, y aparejado normalmente a dos bueyes a cuyos cuernos o en cuyos cuellos se unce, aunque en ocasiones pueden ser asnos o incluso hombres los que proporcionen la fuerza motriz. Para su manejo se requería el concurso de dos personas, una que guiara a los animales y otra que aplicara su fuerza al arado en sí para hundirlo en la tierra. Los campos eran dedicados en su gran mayoría al cereal, cuyo ciclo aparece frecuentemente representado en las paredes de las tumbas, en buena medida quizás por la simbología que, a los ojos del egipcio, el proceso de la siembra y el nacimiento de la vegetación tenía con relación a la muerte y resurrección del hombre. El sembrador recorría los campos arados, a veces seguido de un rebaño de cabras (quizás podrían haber sido también vacas o incluso cerdos) que pisoteaban el terreno y hundían profundamente las semillas. Cuando llegaba la hora de la cosecha, ésta se hacía en grupos de segadores, a veces animados por canciones o al ritmo de la flauta, por medio de unas hoces de madera en cuyo filo se incrustaban pequeños microlitos (posteriormente se encontrarán ejemplares de bronce e incluso de hierro); el cereal se cortaba muy alto, de forma que en el campo quedaban los tallos que, o bien se utilizaban para alimentar el ganado, que al invadir así los terrenos recién cosechados contribuían a su regeneración por medio del abono orgánico que constituyen sus excrementos, o bien se recogían y se almacenaban para usos varios (por ejemplo, para la fabricación de ladrillos o adobes).

El cereal era transportado a lomos de burros y llevado en principio a la era, espacio liso, de forma circular, en el que era esparcido y pisoteado por bueyes o asnos

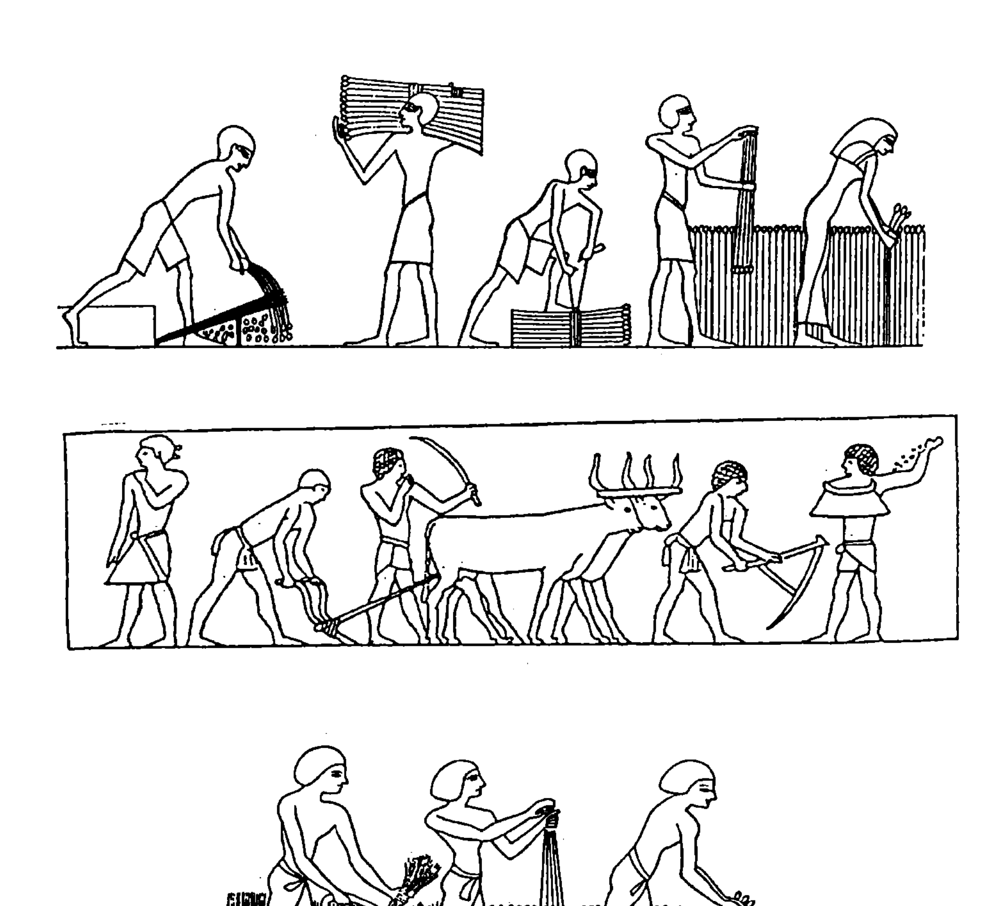


Figura 2. Escenas de la vida campesina (de Erman, *Life in Ancient Egypt*)

para separar el grano de la paja. Este proceso también podía llevarse a cabo a fuerza de brazos, empleando palos o mayales, lo que suponía un trabajo considerable. Posteriormente se aventaba y se pasaba por un cedazo, con lo que el cereal panificable quedaba listo para ser guardado. El almacenaje solía realizarse en silos que tenían una forma que a nosotros nos recordaría un pan de azúcar, con base ovalada, varios metros de altura, y con un abertura en la parte superior, por donde se depositaba el grano, y otra en la inferior, sin duda para vaciarlo; estos silos se agrupaban en un recinto vallado que sin duda era una de las partes más importantes de la granja o centro agrícola.

En todo este proceso estaban presentes, además de los capataces o mayordomos, uno o varios escribas, que registraban desde las cantidades y nombre de las parcelas en que se cosechaba, hasta el volumen concreto de cereal que iba ingresando en

cada silo. Por otra parte, el ciclo de la cosecha estaba colocado bajo la protección de una serie de divinidades apropiadas, como Min, a quien ya hicimos alusión, Renenutet, específicamente una diosa de la cosecha, venerada en altares y santuarios campestres en forma de una cobra o serpiente erguida, tal y como no sería raro que apareciera en los campos de trigo en la época de la siega, o Nepri, encarnación divina del grano recogido, todos los cuales debían de ser muy populares entre la masa campesina.

Otra especie que ocupaba una extensión nada desdeñable de campos era el lino, cuya importancia radicaba en que de él se extraía la materia prima básica para el trabajo textil y la elaboración de vestidos y tejidos de todo tipo. Para obtener apropiadamente las fibras de la planta, lo más largas posibles, ésta no era cortada, sino arrancada, agrupada en haces que después eran sometidos a un proceso de hiperhidratación; finalmente se desgajaban las capas fibrosas, pasadas por una especie de peine para obtener los filamentos vegetales que después eran trenzados e hilados. Muy apreciado era el cultivo de productos de la huerta, para lo cual se aprovechaban parcelas próximas y cercanas al río, para facilitar el riego. La elevación y el transporte de agua se hacía desde tiempo inmemorial por medio del típico balancín que era llevado en los hombros del campesino. Posteriormente, en el Imperio Nuevo se introdujo el llamado *shaduf*, sistema de elevación de agua basado en un sistema de contrapeso, que permitió incrementar notablemente el cultivo y cuidado de huertas y jardines. Con respecto a la noria, su aparición en Egipto sólo se producirá en tiempos muy tardíos, con los Ptolomeos. Hay que tener presente que los egipcios conocen desde tiempos prehistóricos cómo retener las aguas de la inundación por medio de represas, estanques y canales, para luego hacer uso de ella y distribuirla a medida que se necesitara, y que este tipo de obras hidraúlicas debió de ocupar una parte importante del tiempo y esfuerzo del campesino y de las propias autoridades. También se beneficiaron los egipcios de determinados árboles o especies de tipo arbustivo, como la palmera, la higuera, la acacia (para madera) y la viña, aunque el vino es un producto de lujo, en general reservado para las grandes ocasiones, como ofrendas en los rituales religiosos, o en cualquier caso, para el consumo sólo de la corte y de la aristocracia.

Cada vez está más claro que la importancia económica que tiene la ganadería en la economía del país egipcio es mayor de lo que normalmente se ha dicho. De hecho, las representaciones de ganado y de escenas pastoriles son muy frecuentes en las pinturas y relieves de tumbas y mausoleos, así como en las pequeñas pero evocadoras maquetas que ocasionalmente se depositaban formando parte del ajuar funerario. Sin duda, la especie más apreciada era el vacuno: una de las ofrendas funerarias de mayor valor, no sólo material sino también religioso, consistía en la pata de buey; no olvidemos que el toro y la vaca son figuras que ocupan un importante lugar en la simbología e iconografía religiosa, relacionadas también con la realeza (el faraón es asimilado a un «toro potente»). Hay varios tipos diferentes de ganado bovino, que se identifican por el color (blanco moteado en negro, o bien rojizo), y sobre todo por la cornamenta (cuernos altos, en forma de lira, o cortos y casi inexistentes, etc.). Se cuidaba mucho la calidad de la raza, vigilándose los cruces y los apareamientos. Se atiende especialmente a su alimentación, incluso con preparados especiales; también es bien conocido el sistema de desplazamientos esta-

cionales en busca de buenos pastos, un sistema en definitiva de trashumancia, que muchas veces tenía como punto de destino las tierras, siempre húmedas y frescas, del delta. Así, en la Estela Primera de Kamosis (de la dinastía XVII) se nos dice que los ganados de los tebanos, del extremo meridional, podían pastar libremente en el Bajo Egipto. Es muy frecuente la representación del ganado cruzando canales y brazos del río, sin duda en pos de buenos pastos, en virtud de estas prácticas trashumantes. La vida del pastor o del vaquero debía así de estar sometida ocasionalmente a largos viajes que lo alejarían de su familia y de su hogar, siempre a expensas de la alimentación del ganado.

El ganado menor ovino y caprino era asímismo importante; particularmente representadas son las cabras, otra de las especies domésticas de mayor difusión y raigambre egipcia. No ocurre lo mismo con el cerdo, que raramente aparece en el arte y que, sin embargo, sabemos que estaba presente en Egipto y era consumido desde los orígenes históricos; es posible que, como se ha dicho, la ecología del valle del Nilo no fuera la más idónea para la convivencia armónica del hombre, el cerdo y las demás especies domésticas; tampoco hay que olvidar que el cerdo está marcado por un cierto tabú religioso, vinculándose por lo general con potencias divinas negativas o enemigas de dioses como Osiris u Horus. El asno es conocido también desde tiempos prehistóricos, utilizado para carga y ocasionalmente como animal de tiro (o para uncirlo al arado, como dijimos). En cambio, el caballo aparece en el valle del Nilo sólo a finales del Segundo Período Intermedio, y su uso estuvo siempre restringido a la esfera deportiva, aristocrática y sobre todo militar. No olvidemos que el ganado era para el egipcio no sólo una fuente de alimentos, sino también una marca indiscutible de riqueza y una señal de status individual. No es raro que un personaje señale el número de rebaños o de cabezas de ganado, mayor o menor, que ha adquirido o que posee para resaltar su importancia social. Así, un gran notable nos informa que poseía 835 bueyes de cuernos largos, 220 sin cuernos, 760 asnos, 974 ovejas y 2.234 cabras, lo que hacía un total de más de cinco mil unidades (Erman, 1894, pp. 593-594). Al ganado doméstico se añadía la explotación de la fauna silvestre, muy especialmente los diferentes tipos de antílopes de las estepas y desiertos que se extendían a uno y otro lado del valle del Nilo.

Los egipcios eran grandes consumidores de aves. En estado silvestre, las cazaban con frecuencia, bien por medio de una especie de palo curvado arrojadizo que recuerda un boomerang, o de una forma más organizada, en grupo, sin duda más eficaz y provechosa, por medio de redes que se levantaban en el suelo, de forma en general hexagonal, que se colocaban estratégicamente en la espesura, y hacia las que se dirigían las aves convenientemente espantadas por los cazadores. Había, por otra parte, gran cantidad de ocas, patos, gansos, etc., que se cuidaban domesticados, alimentados con pienso y en ocasiones cebados artificialmente para que la rentabilidad de su carne fuese mayor. En fin, no podemos dejar de destacar la importancia de la pesca en un país fluvial como el egipcio; había muchas variedades de peces, algunos prohibidos como alimento por tabúes religiosos, pero la mayoría muy consumidos sobre todo por las clases bajas. El pescado se comía por lo general fresco, pero también podía secarse al sol, una vez limpio y abierto, almacenándose los filetes así obtenidos durante un cierto tiempo.

II.3.3. Manufacturas y circulación de bienes en la economía egipcia

Los procesos de manufacturación o artesanales en el mundo egipcio están condicionados, por una parte, por los propios recursos naturales, por los productos y materias primas de que se dispone y, por otra, por lo que podríamos llamar la demanda, o sea, las gentes o grupos que están en condiciones de consumir, o de adquirir la producción de los artistas y artesanos especialistas. En este caso se tratará fundamentalmente, durante la mayor parte de la historia de Egipto, de la Realeza y su entorno, del sector cortesano funcionarial ya estudiado, de los grupos altos y medios, que viven del servicio al estado y que, no sólo para su vida cotidiana sino también para sus residencias de eternidad, para sus tumbas, van a requerir toda una serie de bienes de calidad y finamente elaborados.

Un sector naturalmente importante es el textil, integrado al parecer mayoritariamente por mujeres, que son las que preferentemente aparecen aplicadas a los telares. La materia prima puede derivar de especies vegetales, como el ya citado lino, que sin duda es el textil por excelencia en Egipto, altamente valorado y prestigiado incluso a niveles socio-políticos y religiosos (por ejemplo, en los ropajes de los sacerdotes, con el característico lino blanco). También se utilizó la lana, conocida desde la prehistoria, con la que además de vestidos se elaboraban otros elementos como por ejemplo pelucas; parece, sin embargo, que hay un cierto tabú religioso con respecto a este producto que no estimulaba su uso. Con respecto a las pieles de animales, algunas eran altamente apreciadas, importadas a veces de remotas zonas africanas. Particularmente valoradas eran las pieles de leopardo, que formaban parte de los ornamentos de ciertos sacerdotes, así como de vestimentas de altos funcionarios y del propio soberano. Con respecto a los cueros normales, a partir de ellos se fabricaban vestidos, pergaminos o cueros específicamente preparados para la escritura y accesorios de variado tipo de uso cotidiano (odres, sandalias, etc.).

El trabajo de la madera adquirió un notable grado de desarrollo, lo cual ya es llamativo en una país como el egipcio, mal dotado por la naturaleza en este sentido. La palmera sólo podía utilizarse en troncos completos, y se deterioraba rápidamente; la acacia y el sicomoro podían proporcionar tablas y listones que, también de regular calidad, eran normalmente cubiertos de estucos o pintados para realzar al menos su valor decorativo. En realidad la madera de calidad proviene del exterior, siendo famosos los cedros del Líbano y el ébano africano, muy utilizados en los ajuares y tumbas reales. El carpintero egipcio disponía de un utillaje sencillo pero eficaz, fundamentalmente en cobre, a base de azuelas, sierras, taladros, piedras para pulimentar, etc., cuyos más antiguos ejemplares se remontan a la Época Tinita. La ausencia de buena madera hizo que el artesano egipcio recurriera en ocasiones al ingenio, como por ejemplo al elaborar cubiertas de sarcófagos por medio de cartonajes elaborados a base de fibras vegetales, telas, e incluso papiros usados, que eran prensados para darles la consistencia y forma apropiadas.

Egipto estaba, por el contrario, muy bien dotado de arcillas, barros y calizas, apropiados para la elaboración de la cerámica. Se trata de un aspecto de la arqueología egipcia poco conocido y que sólo recientemente ha comenzado a recibir la atención que se merece, debido quizás a que no ha sido necesario recurrir a la evolución de tipologías cerámicas para la datación de yacimientos, y al poco cuidado de su manufactura y escasez de lo que en general podríamos llamar «cerámica de

lujo». Se utiliza un torno manual bastante primitivo, impulsado por el alfarero con la mano izquierda en tanto que con la derecha elaboraba el cacharro. Las formas son variadísimas, destacando la abundancia de bases picudas, que requerían necesariamente un soporte o pie. Más interesante es el vidriado, que es una técnica propia egipcia, en la que alcanzaron gran maestría y con la que elaboraron refinados objetos. La célebre fayenza egipcia ofrece unos colores verdosos o azulados, obtenidos en buena medida por el concurso de elementos cupríferos, imitando evidentemente materiales más caros, como la turquesa o el lapislázuli. Su fabricación era muy simple, desconociéndose el uso de moldes y el soplado, a pesar de lo cual consiguen productos de un acabado perfecto y llamativa policromía.

La metalurgia era una técnica altamente apreciada, lo que se reflejaba en el status de los obreros a ella dedicados. Por un lado tenía una vertiente estratégica indudable (fabricación de armas, elementos para la guerra y utillaje de todo tipo), pero sobre todo eran muy valorados aquellos que manejaban metales preciosos, oro y plata, y que se encargaban de la elaboración de joyas y piezas de orfebrería en general, arte en la cual los egipcios fueron grandes maestros. El trabajo del metal se realizaba con moldes, aunque también se recurría al batido y la incrustación. Mucho más penoso debía de ser el trabajo en las minas de donde se extraía el preciado metal, ya fuera en el wadi Hammamat o en las más alejadas regiones de Nubia (wadi Allaki), donde la excavación de galerías, la separación del metal y unas condiciones de vida y laborales durísimas explican que fuera un trabajo asignado en buena medida a condenados o prisioneros de guerra. Igualmente duro debía de ser el trabajo en las canteras, de donde provenía la buena piedra con la que los egipcios elaboraban sus monumentos, pero debemos señalar que las vetas pétreas se encontraban muchas veces próximas al Nilo, lo que facilitaba enormemente el problema del transporte. Los canteros practicaban la extracción de los bloques por medio de la incisión en la roca viva de cuñas de madera, que, después de mojadas, se hinchaban y cuarteaban los bloques; éstos eran posteriormente desbastados e incluso se les daba ya la forma definitiva antes de trasladarlos al edificio al que fueran destinados.

No es fácil precisar el status del artesano egipcio. Está claro que la mayoría de la población, eminentemente campesina, se fabricaba sus propios útiles, escasos y rudimentarios, recurriendo en todo caso a técnicos, quizás ambulantes, para trabajos más elaborados. Muy distinta era la situación de aquellos que trabajaban plenamente dedicados a servir al soberano y a la alta nobleza. En este sentido merece la pena señalar que no pocos altos títulos funcionariales tienen que ver con la supervisión y dirección de las grandes obras públicas (incluidas tumbas y templos) y con la vigilancia de los equipos artesanales que para ello se destinaban («Jefe de las Obras del rey», «Superior de los Artesanos», etc.). El trabajo del artesano, además, quedaba santificado de alguna forma siendo puesto bajo la protección del dios Ptah y destacándose su capacidad creativa. Aunque en general estos artesanos eran anónimos y no existía el concepto actual de «propiedad intelectual» (sobre la obra creada), en algunos períodos, como en la época de Amarna, algunos artistas consiguieron destacar y recibir honores. Muy interesantes son los «poblados de artesanos» que surgen junto a las capitales o próximos a las necrópolis reales, dedicados casi exclusivamente a trabajar en la construcción y el equipamiento de las tumbas de los

monarcas y miembros de la familia real. Ejemplos buenos son las casas de obreros de Abusir o Gizah (Imperio Antiguo), los poblados de Lahún (Imperio Medio), El Amarna (Imperio Nuevo), y sobre todo Deir el Medinah, construido en función de las tumbas reales de las dinastías XVIII a la XX en el Valle de los Reyes y otras necrópolis de la orilla occidental de Tebas; se trata de una pequeña ciudad de artesanos, obreros y escribas, que estaba rodeada por una muralla, sometida a un estricto control y vigilancia por las autoridades, con jurisdicción propia, y con una compleja organización de la labor por turnos para trabajar en las necrópolis. Todos estos obreros especializados reciben pagas por cuenta del estado, normalmente en especie, y disfrutan ciertamente de una posición acomodada que les permite, incluso, prepararse tumbas de notable calidad artística.

No es fácil precisar cómo se producen los necesarios intercambios o circulación de bienes en la economía egipcia. Está claro que en los niveles inferiores, campesinos, la actividad de mercado sería algo puramente local que sólo en contadas ocasiones superaba este estrecho y concreto marco. Por otra parte, casi toda la información que tenemos respecto a intercambios, al comercio y exportación e importación de bienes está referido y presentado como actividad auspiciada y dependiente del poder central, del gobierno del país y, en definitiva, de la monarquía faraónica. Son célebres las expediciones que el soberano envía a las regiones mineras, a las canteras, o a algún destino exterior con vistas a aportar determinados productos que evidentemente serán destinados a lo que el faraón disponga. También es conocida la práctica de lo que podemos llamar «intercambio diplomático de bienes», que no podemos llamar estrictamente comercio, pero que sin duda anima el flujo de productos entre las cortes de Egipto y de otros estados y potencias del Próximo Oriente, tal y como puede verse en la Correspondencia de El Amarna (dinastía XVIII). En este tipo de informaciones se basa la hipótesis de que la economía egipcia estaba, ideológica y realmente, fuertemente centralizada, no existiendo el concepto de mercado libre, siendo más apropiado definirla como «economía redistributiva». Según ello, los grandes movimientos de bienes tanto a nivel interior como exterior están dirigidos y caen en la esfera de dominio del poder central, de la monarquía, que luego reenvía o «redistribuye» entre sus súbditos, según complejos sistemas jerárquicos y de adscripción de raciones (Bleiberg, 1995, p. 1375). El concepto de ganancia y de beneficio añadido no tiene cabida ante un comercio de trueque en el que se supone se intercambian cosas de valor análogo o complementarias. La clave del sistema reposa en un poder central fuerte que además se apoya en una administración eficiente y en una burocracia nutrida que penetra en todas las capas de la sociedad.

En consonancia con este sistema, no existe una moneda, aunque se dispone de algunas unidades de peso en metal que se utilizan para contabilidad y para facilitar las equivalencias, pero no como un auténtico sistema monetario. Los salarios se pagan en especie, en forma de atribución de raciones de alimentos o bienes diversos. Los individuos distinguidos en el servicio al soberano pueden recibir de forma excepcional cantidades considerables de oro, esclavos, o incluso tierras. Es cierto igualmente que sólo en los momentos críticos en que el poder central decae y pierde autoridad, como señalamos anteriormente, se constata un especial dinamismo socio-económico, un protagonismo mayor de la iniciativa privada, atestiguándose

incluso prácticas de mercado más libres con su corolario de enriquecimientos (y empobrecimientos) extremos. Así sucede en los llamados «Períodos Intermedios», que por esto ofrecen un interés indudable. Fuera de ellos la existencia de la iniciativa y de la propiedad privada es relativamente limitada, aunque obviamente existe, pero sumergida en el tradicional estado (y sistema económico) centralizado faraónico.

II.3.4. Otros sectores de interés

Una sociedad y una economía eminentemente campesinas, además del aislamiento natural del valle del Nilo, sin rivales de peso en sus fronteras, garantizando así una seguridad frente al exterior que sólo se rompió con la invasión de los hiksos, explican que la figura del soldado o militar no aparezca como una categoría social bien diferenciada al menos durante buena parte de la historia egipcia. Durante la Época Tinita y el Imperio Antiguo no existe un ejército permanente como tal, y siempre que se tiene que hacer frente a alguna campaña más allá de las fronteras se recurre a una leva extraordinaria en la que significativamente están presentes contingentes nubios o de poblaciones marginales. Durante los conflictivos tiempos del Primer Período Intermedio parece que existió un grupo incipiente de soldados más o menos profesionales, pero hay en definitiva que esperar hasta el Imperio Nuevo para ver la constitución en Egipto de una auténtica clase o sector socio-profesional de soldados, al compás de la política imperialista de la época. Pero ello no cambió el carácter naturalmente pacífico y reacio a la práctica guerrera del campesino egipcio. Así, significativamente, después del Tercer Período Intermedio, en la Baja Época, se consagró la tendencia (iniciada ya en época Ramésida) de emplear sistemáticamente mercenarios, lo que a la larga conllevó el que incluso se establecieran en el trono de los faraones dinastías libias, cuyo origen estará en jefes de estas tropas mercenarias.

Resulta comprometido hablar de esclavitud en general en Egipto. Esta palabra, para nosotros, está fuertemente marcada por la herencia de la tradición grecorromana y por conceptos historiográficos tales como el de «sociedad esclavista», hasta el punto de que es difícil explicar lo que significan otros sistemas de servidumbre, como, por ejemplo, el caso del Egipto faraónico. Así como no existe, como señalamos mas arriba, el concepto de ciudadano y de hombre libre en plena posesión de sus derechos cívicos, tampoco hay una definición jurídica absoluta de la condición de esclavo, ni se puede hablar de esclavitud como de una única realidad social. Lo que sí se da es una gran variedad de grados de dependencia de unos individuos frente a otros, o con respecto a instituciones (como los templos, fundaciones piadosas, etcétera) o, en fin, frente al estado y a la figura del faraón, grados de dependencia que afectan fundamentalmente a la actividad laboral o simplemente al trabajo. De ahí que el tipo de obligaciones y de sujeciones que caracterizan estos distintos grados de sometimientos, expresados además por una terminología abundante y diversa, varían mucho según el sector económico al que se dedica el individuo. Aparte de ello, cualquier siervo o dependiente egipcio tiene derecho a actuar económicamente de forma independiente (por ejemplo, comprar o vender), formar una familia, e incluso a mejorar de status emancipándose, normalmente por medio de una transacción económica o por otros procesos como la adopción o el matrimonio. La

situación va a variar de forma notable a partir del Imperio Nuevo, cuando el número de esclavos procedentes de las guerras se incremente de forma notable, empeorando además su situación jurídica; pero habrá que esperar a que Egipto entre en la órbita helenística para encontrar una esclavitud típica, sobre todo en las ciudades (Alejandría es el mejor exponente) o, en peor situación, como forzados en canteras y aplicados a las obra públicas.

Aunque Egipto pudo ser en sus orígenes (en el Predinástico, o a comienzos de la Época Tinita) una sociedad multirracial, no cabe duda de que hasta el Imperio Nuevo se entendió al extranjero no sólo como diferente, sino también como inferior y bárbaro. Basta con citar un pasaje de las *Instrucciones a Merikaré:*

> Además debe decirse esto acerca del extranjero: mira, el vil asiático es un miserable a causa del lugar en que se halla. Tiene problemas con el agua, dificultades con los árboles; sus caminos son múltiples y malos a causa de las montañas. No habita en un único lugar... Combate desde el tiempo de Horus. No conquista, ni es conquistado. No anuncia el día del combate, como un ladrón... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

Obviamente en un país tan extenso como Egipto, las situaciones debieron ser muy diversas; está claro que en el extremo sur, desde Tebas a Elefantina, la penetración de elementos nubios fue una constante histórica, produciéndose importantes fenómenos de mestizaje. Igualmente en el delta la infiltración de poblaciones beduínicas asiáticas está bien atestiguada. Los Períodos Intermedios, de crisis de la autoridad central, propiciaron la mayor afluencia de gentes de fuera, pero sin duda fue a partir del Imperio Nuevo cuando, con la internacionalización de la política egipcia, la contratación de mercenarios y la definitiva ruptura del tradicional aislamiento egipcio, el tipo del extranjero residente se incorpora definitivamente en la sociedad egipcia.

II.4. BIBLIOGRAFÍA

Últimamente han proliferado, afortunadamente, los trabajos centrados en la estructura familiar y la posición de la mujer; véase Janssen, 1990; Robins, 1996; Lorton, 1995, o Pinch, 1995. Para cuestiones de vida cotidiana, además de las obras que acabamos de citar, se puede consultar Montet, 1964; Cimmino, 1991, y sobre todo, la espléndida obra de Erman, 1894, que a pesar de ser tan antigua sigue conservando una amplia vigencia. Información sobre los diferentes tipos socio-económicos puede encontrarse en James, 1985; Donadoni, 1991, o en el trabajo ya citado de Erman, 1894. Muy útiles para cuestiones relativas a las técnicas de trabajo, la agricultura y ganadería son Vandier, 1964-1978 y Della Monica, 1980. El artículo de Bleiberg, 1995 es una adecuada introducción a los problemas de comprensión de la economía egipcia en general.



Las formas de vida religiosa: creencias y prácticas

La religión egipcia ha sido siempre uno de los aspectos más llamativos y estudiados de esta cultura, y ha centrado buena parte de la actividad científica egiptológica. Ello se debe en buena medida a la propia naturaleza de los restos o fuentes que nos han quedado, fundamentalmente centrados en los temas y motivos religiosos, así como a la típica imagen tradicional de Egipto como un país volcado en la vida religiosa y particularmente atento a los cultos y los rituales, tópico éste que tiene su origen en el mundo grecorromano, en los autores griegos y latinos que dejaron descripciones o impresiones de Egipto y de los egipcios, y que se ha transmitido hasta nuestros días, gozando de notable popularidad.

Es cierto que buena parte de la vida y de la creación cultural egipcias, la propia idea de estado y la noción de la realeza faraónica, se encuentran en muy estrecha relación con lo religioso. Pero se trata de algo similar a lo que sucede con otras civilizaciones de la Antigüedad, o incluso con pueblos o comunidades de la actualidad que viven inmersos en estructuras primitivas de pensamiento. Se ha insistido a nuestro entender demasiado en una supuesta especificidad o carácter básicamente diferente de la religión egipcia, que en realidad no difiere sustancialmente de otras formas de vida y de mentalidad religiosa, adaptándose bien a lo que podríamos considerar parámetros universales o generales del comportamiento religioso. El estudio de las creencias y de las prácticas que ilustraron la vida religiosa de los egipcios podría así convertirse en un fértil campo donde aplicar los conocimientos o avances de los estudios de antropología o sociología de las religiones, o donde intentar superar los estrechos límites o marcos cronológicos y geográficos de una cultura para establecer comparaciones.

III.1. EL MUNDO DE LOS DIOSES

Los egipcios tenían una palabra de uso muy extendido y popular para referirse de forma genérica a un dios [*n(e)ch(e)r*]. Sin embargo, su estudio etimológico no lleva a ninguna solución respecto a qué entendían de forma general por divinidad.

Se trata de una palabra que quizás pueda relacionarse con «rejuvenecer» (por tanto, vinculable a renacimiento o inmortalidad) o con el natrón, producto que desempeña un gran papel en la liturgia y en la purificación. Más significativo es que representa una especie de banderola o estandarte que se colocaba a la entrada de los santuarios y que ostentaba los colores o los emblemas del dios del lugar. Otros elementos iconográficos o de escritura que sirven también para indicar la categoría divina son el halcón en lo alto de una pértiga, o la cobra en posición erguida (esta última para deidades femeninas fundamentalmente), dos de los animales que más frecuentemente encarnan a una divinidad. Tampoco es extraño asociar la condición de dios con la representación de una estrella, lo que ha de ponerse en relación con el componente astral (o estelar) de la religión egipcia en general, que se remonta a tiempos muy antiguos y que tendrá gran pervivencia. Pero nada de esto sirve para definir lo divino a los ojos de los egipcios.

Al indagar, por otra parte, en la naturaleza y formas de comportamiento de los dioses, nos encontramos con que la mayoría de ellos tienen lo que podríamos llamar un ciclo biográfico natural, con un nacimiento, infancia y madurez, llegando a envejecer e incluso a pasar por el trance de la muerte. Buenos modelos de esto son las leyendas del nacimiento e infancia de Horus (dramáticas por la situación especial en que se desarrollaron y por los peligros que las rodearon), o el célebre ciclo de Osiris, que por excelencia encarna al «dios que muere» y que al mismo tiempo resucita. La cuestión clave es que se acepta que los dioses están sometidos a esa concepción cíclica del tiempo que penetra tantos aspectos de la imagen egipcia del estado y del universo, y que, asimilada a una dinámica (eterna) de muerte y de renovación, tiene su manifestación natural más expresiva y patente en el ciclo diario del sol, o en el anual de la vegetación. Por otra parte, los egipcios caracterizan a sus dioses especialmente por su poder, lo que los coloca muy por encima de la condición humana y los diferencia claramente. Así es frecuente referirse a ellos simplemente como los «Poderosos» *(sejemu)*. La potencia divina se asimila a la magia *(jekau)*, y se manifiesta en que los dioses están dotados de forma múltiple de los principios espirituales básicos (el Ka, el Ba, etc.); un dios puede poseer varios Ba, o, como dicen los textos, hasta catorce Ka. Gracias a ello su poder y eficiencia es incomparable.

Para hacer de alguna forma comprensibles, y sobre todo representables, a estos seres superiores, los egipcios desde los tiempos prehistóricos identificaron a sus dioses con objetos o elementos de la naturaleza (a veces de tipo cósmico), y sobre todo, con animales. Aquí está la raíz del aspecto zoomórfico tan típico y perdurable de la religión egipcia, que tanto llamó la atención, por ejemplo, de griegos y romanos. Con ello no se pretendía tanto describir o hacer identificable a un dios por su forma sino más bien adentrarse en su carácter, en su personalidad divina y en lo que serían sus campos o áreas preferentes de actuación. Así, por ejemplo, la diosa Hathor es al mismo tiempo una diosa maternal y amorosa, lo que se adecua bastante bien a la típica representación en forma de vaca, y una divinidad que puede encarnar la violencia y la fiereza, a lo que responde su iconografía como leona. Es decir, la forma animal es un elemento simbólico que nos ilustra acerca de la naturaleza de la divinidad y que supone un esfuerzo de asociación intelectual considerable (Hornung, 1985). De todas formas hay dioses que se representan casi invariablemente con

forma humana, ya desde los tiempos predinásticos, como Seth, Geb, Ptah, o Min (estos dos últimos se excluyen firmemente de las tendencias zoomórficas). También desde tiempos muy remotos se hizo patente una tendencia inevitable hacia la antropomorfización, que derivó en las representaciones mixtas (cuerpo humano y cabeza animal, por ejemplo) que alcanzaron una gran difusión, aunque nunca desbancaron a las formas plenamente animalísticas.

Intentar presentar de forma ordenada y lógica el mundo de los dioses egipcios es una tarea difícil, por no decir imposible. Los propios egipcios se enfrentaron a esta cuestión con una mentalidad muy diferente a la nuestra y no pretendieron, en general, sistematizar el universo divino, o fijar en él un orden y unas jerarquías. La religión egipcia no era única, ni contaba con una sola autoridad que entendiera en cuestiones de mitos y creencias y las fijara para todo el país y para toda la población. En este sentido, en Egipto había muchas «religiones» (posiblemente tantas como santuarios de alguna entidad), si entendemos como tal normas o costumbres de concebir, personalizar y relacionar a los dioses. Como veremos, no tuvieron reparos en realizar con amplia libertad identificaciones o asimilaciones de divinidades, o en aplicar de forma indiscriminada epítetos y atributos, yuxtaponiendo o superponiendo tradiciones míticas que en principio podían ser muy diversas. Por otra parte, el carácter francamente conservador de la cultura egipcia propició el mantenimiento de los elementos arcaicos o primitivos, a los que se unen las aportaciones nuevas o las que resultan de la evolución natural del sistema religioso o de las comprensibles incorporaciones e influjos.

En un intento por realizar una ordenación atendiendo al lugar nativo de cada deidad, hubo egiptólogos que propusieron reconocer el carácter originalmente local de los dioses egipcios, que se entendía como el resultado de una dinámica muy antigua que hundiría sus raíces en los tiempos prehistóricos precedentes a la unificación. En su lugar originario de culto cada dios sería la encarnación del ser supremo, el creador primordial, el padre de los demás dioses, por encima del cual no podía haber otro. Hoy día esta propuesta ha sido contestada por quienes entienden que, sin menoscabo del importante aspecto local que caracteriza ciertamente a tantas divinidades, existieron desde un principio lo que podríamos llamar «grandes dioses», complejos en su naturaleza, universales en su función y objeto de un culto y veneración extendidos por amplias zonas del país, aunque tuvieran obviamente santuarios principales en lugares concretos. Otra propuesta toma en consideración el desarrollo histórico como elemento dinamizador de las relaciones en el mundo divino y a su vez como estímulo en la ordenación del panteón. Se basa en la consideración de que los dioses de las ciudades que con el tiempo van adoptando posiciones líderes en la política del país, como capitales o residencias de los soberanos por ejemplo, se van a beneficiar y van a ir propiciando una organización del olimpo divino que en definitiva tenderá a consagrar su primacía. Esto se produjo ciertamente con determinados dioses, como por ejemplo Ptah de Menfis, y, sobre todo, en el caso de Amón de Tebas, cuyo destino irá unido al encumbramiento (y caída) de esta ciudad. De todas formas hay que ser muy cautos con esta hipótesis, simplemente por la razón de que el mundo de los dioses no es, en ningún pueblo ni en ninguna cultura, una mera transposición de la evolución histórico-política al plano divino. La religión es un aspecto de la creación humana que tiene sus propios códi-

gos y pautas de comportamiento, que se encuentra obviamente en contacto con otros campos de los que recibe influencias y contiene reflejos, pero que funciona con una dinámica interna que le es propia y que sólo con importantes argumentos y pruebas se puede poner en paralelo con la alta política.

Lo que sí parece claro es que, dentro del panorama en general abigarrado de la religión egipcia, se realizaron esfuerzos internos por organizar y adscribir papeles concretos a determinadas divinidades. Estos esfuerzos tuvieron lugar en grandes centros de culto y posiblemente son el resultado último de la labor de los sacerdotes, sin que en general podamos saber qué contienen de reconocimiento de creencias o de mitos de aceptación popular, o incluso de presiones y de influencias por parte del poder político o de sectores gobernantes con intereses concretos. De forma muy típica, se trata en principio de crear parejas de dioses, normalmente de distinto sexo, pero también puede haber parejas de un mismo sexo (así, por ejemplo Isis y Neftys, y sobre todo Horus y Seth). Con el añadido de un tercer dios que asume un papel filial se forma una familia de dioses, o tríada, como en el caso de Osiris e Isis, con Horus como hijo.

Un paso más, resultado ya de un esfuerzo intelectual y religioso considerable, es la constitución de grupos de ocho o nueve dioses. Se trata de las famosas Enéadas, quizás el resultado más acabado en los intentos egipcios de especulación teológica, que se centran en el problema del origen del mundo, del Universo y de su orden, de todos los seres que lo habitan y, de forma complementaria, de las relaciones entre las distintas partes o santuarios de Egipto. En estas cosmogonías, que estudiaremos a continuación, se reconstruye de alguna forma una historia mítica del mundo, se justifica el estado y el status político y social existente, y por supuesto se establecen unas jerarquías entre los dioses que tendrán una gran vocación de difusión y divulgación por todo el país egipcio.

El sistema cosmogónico más acabado y que logró una mayor difusión procede de la ciudad de Heliópolis y se encuentra centrado en la divinidad solar, que por excelencia es Ra. Los egipcios tuvieron una clara inclinación hacia el sol como encarnación divina, inclinación que deriva obviamente de las propias condiciones naturales del país egipcio. Y ello hasta el punto de que lo asimilarán al dios supremo y creador, rey y padre de los demás dioses y cabeza del panteón. Por otra parte lo solar va a contaminar a muchas deidades egipcias, que irán sufriendo procesos de asimilación con Re y que acabarán adoptando igualmente rasgos solares innegables. Heliópolis era tenido por uno de los lugares más sagrados del país. Capital del nomo XIII del Bajo Egipto, se encontraba cercano a Menfis, y unido al brazo principal de Nilo por un canal. Su emplazamiento tenía una importancia estratégica indudable, siendo cruce de rutas que conducen desde el valle a la frontera oriental, hacia el Sinaí. Los egipcios lo denominaban *Iunu* (algo así como «La (ciudad) del Pilar»), aunque recibía diversos apelativos como el de «Cielo de Egipto», que quizás resalte la importancia de los cultos astrales. Precisamente el sacerdote supremo de Heliópolis se llamaba «El Más Grande De Los Que Ven», quizás en relación con la observación de la bóveda celeste. Aunque hoy día apenas quedan restos de ella (embutida como está en la actualidad en la gran mole de El Cairo), sabemos que fue objeto de una intensa actividad constructiva por parte de faraones tan importantes como Djeser, Sesostris I, o Seti I.

En Heliópolis existía desde tiempo inmemorial un sistema religioso original que tenía en Atum a su dios creador y primigenio, cabeza quizás de un culto en el que las estrellas y otros elementos astrales tendrían un gran papel. A ello se vino a incorporar y superponer, en un momento que resulta difícil de determinar, el culto solar a Ra. Además de ello, en Heliópolis eran objeto de veneración otras figuras divinas, como la Piedra Benben (encarnación de la colina primordial, y en cuya memoria se yerguen los obeliscos), el pilar o columna que da nombre a la ciudad (también relacionado con el cielo), el toro solar Mnevis, la célebre ave Fénix, etc. De entre los edificios que la adornaban destacaría el santuario solar dedicado a Ra-Harajty, el templo de Atum y la «Mansión del Benben».

La cosmogonía heliopolitana la conocemos a través de citas o referencias puntuales y fragmentarias, especialmente provenientes de conjuntos de textos funerarios, sin que por desgracia tengamos una formulación única y completa. Según esta cosmogonía, en el principio existían la aguas primordiales (el Nun), un universo oscuro y húmedo cargado sin embargo de potencia generativa, y en donde se encuentra el dios primigenio Atum. Su nombre, que significa «Aquel que no es», o «El que está completo», refleja su naturaleza original atemporal. En un acto de voluntad autocreadora Atum se elevó sobre este océano, apareciendo entonces en forma astral, como el sol, fuente de la luz. Es en ese momento cuando se asocia con Re, con Khepri, el dios escarabajo que encarna el momento del sol naciente, o también con el propio disco solar (el Atón). Hay varias versiones de cómo se produjo este acontecimiento. Según una de ellas el alzamiento de Atum (*versus* Ra) se produjo sobre una colina o primera elevación de tierra, que se identifica con la Piedra Benben. Otra teoría representa al dios solar naciente como un niño pequeño que aparece sobre una flor de loto, que se asociaba con el eterno renacimiento y con la inmortalidad, quizás por su peculiaridad de permanecer cerrada durante la noche y abrirse de día. Hay otras representaciones más complejas, como la que relaciona esta aparición del dios creador con un huevo que aparece depositado en la isla del principio, un huevo de ave acuática, animal relacionado con los medios de marisma, anfibios, que evocan la tierra emergida, en formación, de los orígenes.

Sea como fuere, el acto inicial de la creación tuvo lugar en Heliópolis, y en él concurren fundamentalmente Atum y su derivación solar, Ra. Es interesante que los egipcios conciben una relación complementaria entre esas dos divinidades asociadas para identificar al creador: Atum es un dios primordial que, por decirlo de alguna forma, da el primer paso y a continuación permenece inmóvil y estático, en tanto que Ra aparece como un ente activo que toma la responsabilidad de completar el proceso creador. Para ello surge el problema, a los ojos de los egipcios de difícil solución, de que no tiene una pareja, una hembra, con la cual iniciar la cadena de la reproducción. Así se creó la tradición de la masturbación solitaria (en realidad la mano de Ra aparece adoptando el rol femenino), o del estornudo y expectoración, cuyo resultado fue la primera pareja de dioses, Shu y Tefnut, que se identifican convenientemente (resultado de ese estornudo divino) con el aire y la humedad. En realidad Tefnut es el desdoblamiento femenino de Shu, divinidad que tiene gran importancia en el proceso creativo: dios del espacio y de la atmósfera, será el responsable de la separación del cielo y de la tierra, acto fundamental de la ordenación del universo en creación (tal y como se repite, por ejemplo, en los géne-

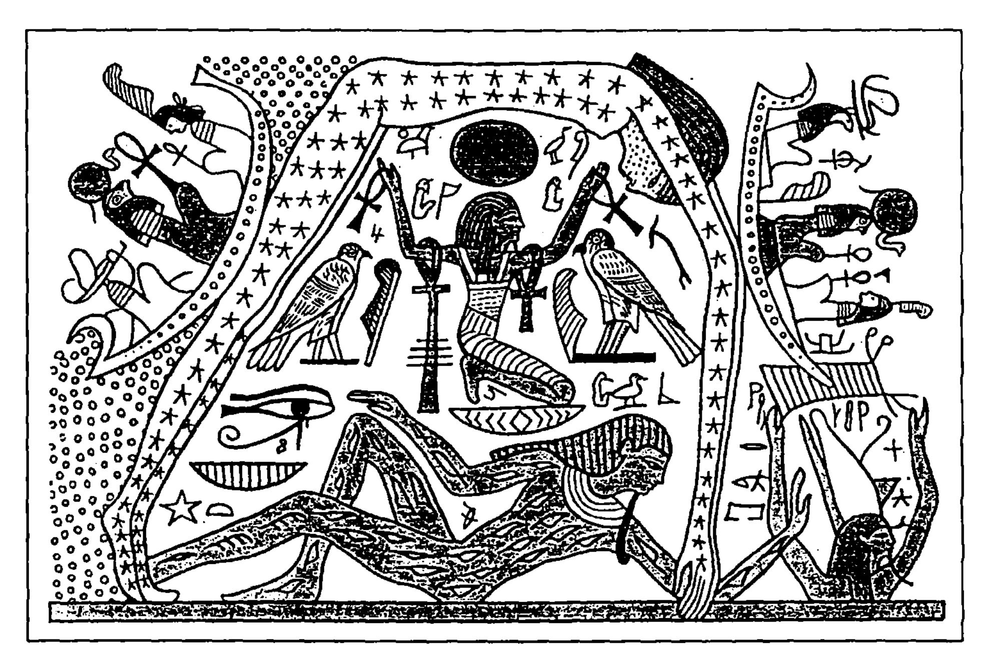


Figura 3. Escena cosmogónica: Geb y Nut separados por Shu (de Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*)

sis babilónico y bíblico). Hijos de Shu y Tefnut serán Geb, dios de la tierra (aunque tiene otras funciones importantes, como la protección y patrocinio de la realeza) y Nut, diosa del cielo, que se representa como una mujer desnuda cuyo vientre (a veces lleno de estrellas) es realmente la bóveda celeste, en tanto que sus manos y pies se apoyan en la tierra. De estos dos surgirán los cuatro dioses del ciclo osiriano, Osiris, Isis, Seth y Neftys, que suponen ya el enlace con la tierra y el país egipcio y la vida y organización de la comunidad humana (véase más adelante). Todos estos dioses (que suman nueve) forman la Enéada Heliopolitana (también llamada Gran Enéada).

Completado el proceso de la creación, Ra se instaló como rey y señor, siendo a él a quien en última instancia remontará el origen y la naturaleza de la monarquía egipcia, entendida como linaje solar. Por otra parte, el cotidiano ciclo del sol, con su continuo proceso de mañana, tarde y noche, inspiró en los egipcios una asociación con la idea de la muerte, con la convicción de que la resurrección diaria del sol era el camino y la garantía de la vida eterna de los seres humanos. De ahí proviene el importante papel funerario de Ra, de lo cual tenemos ya abundantes referencias en los *Textos de las Pirámides*, y de ahí también que no sea raro encontrar a Ra como el juez ante el cual deban rendir cuentas los difuntos antes de pasar al más allá bienaventurado. Origen y responsable de la justicia en la tierra y del orden y de la armonía del universo (creación suya), Ra es significativamente el padre de Ma'at, diosa que encarna esos principios de orden y que se convierte en punto de referencia de la acción del faraón (delegado del dios solar para gobernar Egipto) y de los hombres, que deben actuar siempre de acuerdo con ella.

El segundo gran ciclo cosmogónico adscribe el protagonismo principal a Ptah. Se trata de una antigua divinidad que hunde sus raíces en la prehistoria, y que debió buena parte de su encumbramiento y fortuna a ser dios local de Menfis (véase más adelante). La etimología de su nombre se puede poner en relación con «abrir» o «esculpir», lo que se adecuaría bien a un demiurgo y, en cualquier caso, explica su vinculación a las artes, las ciencias y las técnicas (hasta el punto de que los griegos lo identificaron con Hefaistos). Así, el sacerdote supremo de su culto era el «Jefe (o Mayor) de los Artesanos»; y en su representación, casi siempre antropomorfa, como una figura humana envuelta en lo que parece ser un sudario de lino, se incluye el típico bonete o gorro de los artistas y obreros. Se trata de una figura muy rica en sincretismos y asociaciones, que convergen bien, como vamos a ver, en lo que puede ser un dios primordial.

Se le vincula a Sokaris, dios menfita del mundo de los muertos (específicamente patrono de la necrópolis de Sakkarah, que se denomina así por él), y a través de éste, a Osiris. También es asociado con Ta-Tenen (literalmente «Tierra que Emerge»), encarnación de la colina primordial, dios ctónico, representado a veces en forma de alfarero, que moldea en el torno el huevo primordial, y con Nefertum, dios de la flor de loto. Incluso a veces aparece la forma Ptah-Nun, que lo identifica con el caos original y las aguas del principio de todo. Es evidente que este tipo de asociaciones responden precisamente al papel de creador y responsable del génesis que le atribuye la cosmogonía menfita, por lo que recibe apelaciones y epítetos tales como «El gran dios que llegó a ser en el primer momento», «Padre de los padres», o «Padre de los Inicios, creador del huevo del sol y de la luna». Posiblemente debido al carácter de capital que ostentó Menfis desde los inicios de la historia de Egipto aparece Ptah como dios de la monarquía, relacionado con los atributos y rituales faraónicos; será llamado «El que está sobre el Gran Trono», y muy especialmente patrocina ceremonias como la Coronación y la Fiesta de Sed (hasta tal punto que se le llama «Señor de los Jubileos»), que precisamente se desarrollaban muy frecuentemente en Menfis.

A diferencia de lo que sucede con el sistema heliopolitano, la cosmogonía menfita nos es conocida fundamentalmente por un único documento. Se trata de la célebre Piedra de Shabaka, bloque de granito negro que se conserva en la actualidad en el Museo Británico, en un estado de conservación regular debido a su utilización como piedra de molino, por lo que parte del texto se ha perdido. El problema básico es su datación, para la que se barajan argumentos filológicos y religiosos, pues aún hoy hay quienes consideran que se trata de un texto muy viejo (quizás del Imperio Antiguo), en tanto que otros se decantan por una fecha tardía, en torno al 700 a.C., fecha de factura de la inscripción. El texto cosmogónico (también llamado Teología Menfita) sigue en líneas generales el proceso creador tal y como hemos visto en el sistema heliopolitano, con la diferencia de que el papel de primer principio divino que inicia la creación recae en Ptah, que se identifica muy expresivamente con el medio primordial, del que en última instancia deriva todo (Ptah-Nun). Posibilitando el nacimiento del sol (Atum-Ra), este dios se convierte en el origen último del orden del universo. Lo peculiar de todas formas de la Teología Menfita es el modo en que se produce la creación, que es descrito como un proceso de notable altura en su concepción intelectual y que revela una capacidad de

abstracción que no es frecuente en los textos religiosos egipcios. Se trata de un proceso de creación por el pensamiento y por la palabra. Atum nace del pensamiento de Ptah (identificado de forma gráfica con su corazón, para los egipcios la sede por excelencia del intelecto y de la voluntad), que en forma de orden o mandato se materializa a través de la palabra, que en sí misma está cargada con toda la potencialidad mágica que permite que se haga efectiva la creación. De esta forma surgen los dioses, la tierra y todos los seres que la habitan. Esta convicción en la fuerza creadora de la palabra es muy típica de la mentalidad egipcia, pero no deja de recordarnos otras concepciones cosmogónicas de la Antigüedad, desde el verbo divino de los Evangelios, hasta el concepto del *logos* creador según la filosofía griega. Por otra parte, Ptah, al mismo tiempo que primer motor, es presentado igualmente como la encarnación del orden subyacente a toda la creación y al universo, de forma que da la impresión de que se encuentra latente en todo lo creado, con una concepción que en muchos aspectos parece panteísta.

El último sistema cosmogónico que merece la pena presentar se centra en otro de los tradicionales grandes dioses del panteón egipcio, Thot. Se trata de una divinidad de gran antigüedad que aparece ya, en su forma de ibis, en los monumentos predinásticos, y que, aunque originariamente pudo tener un origen septentrional, en el Delta, tiene su santuario principal en Hermópolis Magna, en Egipto Medio. En principio parece haber tenido una faceta guerrera destacada, defensor mítico de la barca de Ra y combatiente que elimina a los enemigos del soberano, pero ya en los *Textos de las Pirámides* se le asocia con el ciclo osiriano. Así, se le llama «Aquel que unió los miembros de Osiris» (evidentemente por medio de la magia); es el ministro y visir de Osiris, entendiendo a este último como rey de Egipto; en la disputa entre Horus y Seth aparece como apoyo y auxilio del primero, tanto en episodios concretos dramáticos (Thot repara el ojo de Horus, herido en la refriega, e identificado con la luna), como en el proceso legal, ante el tribunal de Ra, con que termina la leyenda. Por otra parte, presenta una asociación muy estrecha con Ra: Thot es el escriba y secretario del dios solar, su mensajero y ayudante (de ahí que los griegos lo acaben identificando con Hermes).

De cara a los hombres, es una divinidad polifacética: dios lunar, que preside el ciclo mensual del astro nocturno, es considerado al mismo tiempo un dios sanador (que cura a la luna), controlador del paso del tiempo y del calendario (fija los años de vida de los hombres y de reinado del faraón), así como un dios que tiene que ver con el mundo de los muertos, al ser el responsable de uno de los grandes procesos de renacimiento cíclico de la naturaleza (el ciclo lunar, precisamente). Con ello se explica la participación de Thot en el célebre juicio al difunto que aparece consagrado en la religión osiriana y que tan frecuentemente se representaba en el *Libro de los Muertos*. Un aspecto muy popular es el de dios de la escritura, al que se remonta la creación del sistema jeroglífico, patrono de las letras y por supuesto de la profesión de escriba. A Thot aparecen vinculados muy especialmente los Sacerdotes-Lectores, que, como el propio dios, gracias a sus conocimientos de los textos y de las fórmulas, de los rituales y de las palabras adecuadas que habían de recitarse en cada caso, aparecen como versados en la magia, la medicina y, en definitiva, en una sabiduría oculta cuyo uso es al mismo tiempo deseado y temido. No es extraño que esta peculiar divinidad haya pasado a la tradición grecorromana, y de

ahí, a la herencia moderna del mundo clásico, en la figura de Hermes Trismegistos y en el cuerpo de doctrinas herméticas.

Hermópolis Magna (en egipcio Jmun, hoy El Ashmunein), capital del nomo de la Liebre, es el centro religioso en donde se configura una versión del origen del mundo que recibe por ello el nombre de cosmogonía hermopolitana. Se trata de un sistema muy antiguo, del cual hay ya vestigios en los *Textos de las Pirámides*, y que presenta la particularidad de situar la colina primordial en Hermópolis (y no en Heliópolis, como normalmente se hace). Según éste, en las aguas del Nun se encontraban ocho dioses (la llamada Ogdoada –Los Ocho– de Hermópolis) que encarnan cuatro elementos básicos (la humedad, la oscuridad, el vacío y lo oculto o escondido) de los que se entiende que puede provenir la vida y que se relacionan fácilmente con el ambiente acuoso y anfibio anterior a la creación. Dichas divinidades se organizan en cuatro parejas divinas, representadas por figuras de ranas y serpientes, animales propios del medio ambiente citado. Bajo la inspiración de Thot, asumirán el papel demiúrgico inicial, creando la colina primordial, llamada aquí Isla del Fuego (quizás por que en ella nace la luz y el sol); sobre esta lengua de tierra crecerá la flor de loto o se depositará el huevo primordial, con lo que se asiste ya al nacimiento de la divinidad solar. Thot es considerado el jefe de estos ocho dioses primordiales (con los que forma la Enéada Hermopolitana), por lo que es llamado «Padre de la Ogdoada», y de alguna forma, se entiende que existía ya en la aguas del Nun, antes de que todo el proceso de creación, alentado por él, se pusiera en marcha.

Tras la presentación de los grandes ciclos cosmogónicos, tenemos que detenernos necesariamente en Osiris. No sólo se trata de la divinidad mejor conocida y que disfrutó de mayor popularidad, al menos a partir de un determinado momento, sino que también protagoniza un ciclo mítico amplio que aglutina a otros personajes del panteón. Además Osiris es un dios que sobrepasó las fronteras de Egipto, cuyo culto se difundió por todo el mundo mediterráneo en la época grecoromana y que, por ello, ha dejado huellas importantes en el arte, la religión y la literatura clásicas, como veremos. A lo largo del valle del Nilo había muchos santuarios dedicados a Osiris. Uno de ellos era Busiris (topónimo que significa «Casa –o templo– de Osiris»), lugar muy relacionado con el pilar *Djed*, uno de los más comunes símbolos de este dios. De aquí procede quizás la tradición que hace de Osiris, como veremos, un primitivo rey de Egipto. Sin embargo, la ciudad santa por excelencia era Abidos, en el Alto Egipto, donde Osiris parece asociarse a un primitivo dios chacal de los muertos, llamado Jenty-Imentiu («El primero de los Occidentales»), de donde derivará en buena medida la faceta funeraria de este dios.

El ciclo mítico de Osiris y la leyenda osiriana son en general bien conocidos gracias a la atención que recibieron por parte de autores clásicos, especialmente Plutarco de Queronea, que dejaron buenas descripciones y escritos al respecto. Osiris es hijo de Geb y sucesor de éste en el linaje divino que gobierna Egipto. Su reinado se presenta como una época idílica, en la que este benéfico rey-dios asume el papel de civilizador, que enseña a los hombres la agricultura y les proporciona las técnicas y los recursos para que mejoren su vida. Sin embargo, la traición y la muerte van a aparecer, dando un tinte dramático a la situación. El hermano de Osiris, el dios Seth, conspirará contra él, y lo asesinará. La forma en que se realizó el crimen varía

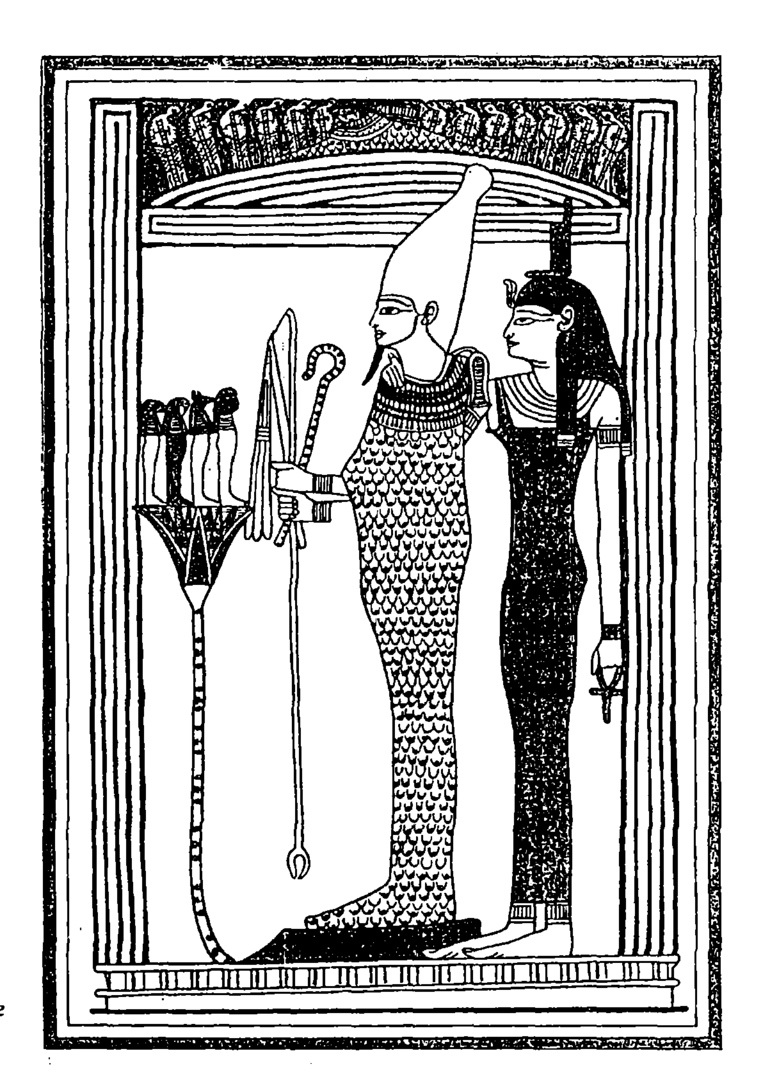


Figura 4. Osiris e Isis (de Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*)

según las versiones, pero una de las más antiguas y sin duda significativa presenta al dios ahogado, flotando su cuerpo en las aguas del Nilo. Isis, su hermana y esposa, emprenderá la búsqueda del cadáver, en compañía de Neftys. Entre ambas, y con el concurso del dios chacal Anubis, dios de los muertos que se relaciona muy especialmente con el proceso de momificación, reconstruyen el ya deteriorado cuerpo, que por medio de las artes mágicas de Isis es resucitado. Osiris recibirá finalmente justicia ante el tribunal de los dioses, presidido por Re, que condena a Seth, pero no volverá a reinar entre los hombres, sino que descenderá al mundo de los muertos, donde se instalará como señor y juez. Antes de ello habrá engendrado un hijo en Isis. Se tratará de Horus, que vengará a su padre en una célebre contienda con Seth y que finalmente se instalará en el trono quedando como origen del linaje de los faraones.

Al núcleo de la leyenda que acabamos de presentar se añadieron muchos elementos o variantes a lo largo de la historia. Así, en la época grecorromana era muy

popular la versión según la cual Seth mató a su hermano encerrándolo en un cofre que se adaptaba perfectamente a su cuerpo, y que así será el primer sarcófago. Otra tradición presenta a Seth descuartizando a Osiris y esparciendo sus miembros por todo Egipto, lo que explica que por todo el valle del Nilo haya santuarios que reclamaran ser el lugar en el que fue enterrada tal o cual parte del dios. En Abidos, el santuario principal, se entendía que quedó enterrada su cabeza. A veces los himnos religiosos a Osiris contienen alusiones claras al mito, que ilustran lo que acabamos de desarrollar:

> Salve, Osiris, señor de la eternidad, rey de los dioses, de múltiples nombres, de sagradas manifestaciones, de secreta imagen en los templos... Su hermana es su protección, la que aleja a los enemigos, la que reprime los disturbios por medio de la eficacia de su boca. De lengua excelente, cuya palabra no se equivoca, eficaz de mandato, Isis la benéfica, protectora de su hermano, buscándolo sin desfallecer, que vagó por esta tierra lamentándose, sin tomar reposo hasta que lo encontró. Hizo sombra con su plumaje, produjo viento con sus alas y haciendo gestos de júbilo se unió con él. Alejando la languidez de aquel que tenía el corazón cansado, recibió su semilla y concibió un heredero. Crió al niño en la soledad, sin que se conociera el lugar en que estaba. Cuando su brazo fue fuerte lo presentó en la Gran Sala de Geb. La Enéada de los dioses estaba exultante: «¡Bienvenido, hijo de Osiris, Horus, de corazón firme, justificado, hijo de Isis, heredero de Osiris!». El tribunal de Ma'at se reunió para él, la Enéada de los dioses, el mismo Señor del Todo, y los Señores de Ma'at, unidos en él, que evitaron la maldad, sentados en la Gran Sala de Geb, para entregar la dignidad (real) a su señor, la realeza a quien justamente pertenece. Horus fue encontrado justificado. Se le entregó la dignidad (real) de su padre y salió coronado, de acuerdo con lo que Geb ordenó. Recibió el gobierno de las dos orillas, quedando la corona blanca fijada en su cabeza... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

Tras todas estas leyendas se esconde una de las personalidades divinas más ricas del panteón egipcio. Osiris es en principio un dios de la fertilidad y de la renovación de la naturaleza vegetal. En su vida se recrea la experiencia de la muerte y de la resurrección que de alguna forma reproducían el ciclo del cereal, con el que se identifica con frecuencia. Osiris es «aquel que hace crecer el trigo y la cebada». Su propio cuerpo es entendido como la tierra generadora de vida, representado frecuentemente erizado de espigas. Así, quedará identificado con la tierra negra fértil del valle, en oposición a la tierra roja, el desierto, los dominios de Seth, su siempre amenazante rival. De ahí que el arte acostumbre a representarlo con la piel de color negro o verde. No es extraño que sobre esta base Osiris se haya convertido en un dios de los muertos, involucrado en la resurrección en el más allá y en la pervivencia eterna. El mito osiriano, su culto y las creencias asociadas gozaron de una enorme aceptación y popularidad en Egipto, popularidad que hizo que traspasara las fronteras del país, como dijimos, extendiéndose por todo el mundo grecorromano. Una de las claves de su éxito está sin duda en que el tema presentaba en sí los suficientes elementos dramáticos como para mover a la gente llana, y al mismo tiempo incluía imágenes y símbolos de resonancias universales, relacionados con los grandes temas (la muerte y la renovación de la vida) que resultarían atractivos para los espíritus más ilustrados. Pero además el drama de Osiris ofrecía una carga moral

importante: consagraba el triunfo de la justicia y de la verdad contra los elementos negativos que constantemente amenazan, y proporcionaba así un camino de esperanza a quienes depositaban en él sus convicciones y su fe.

Hay otros muchos dioses obviamente incluidos en el panteón egipcio, y sería imposible (e innecesario) pasar revista a todos. No obstante, de entre las grandes divinidades, extendidas por todo el país y objeto de veneración especial, merece la pena que destaquemos algunas. Horus, por ejemplo, es un dios cuya personalidad no se agota en el papel filial que le corresponde, como vimos, en el mito osiriano. Originariamente es quizás una divinidad celestial del Delta y debe su fortuna principal a su asociación con la figura del monarca ya desde los últimos tiempos del Predinástico y con las primeras dinastías. Por otro lado, hay muchas divinidades que se encarnan en un halcón y que de una u otra forma se pueden asociar a este dios, como el Horus de Edfú, de clara adscripción solar, que forma pareja con Hathor y que tiene una faceta agresiva muy destacada, como guerrero divino que derrota a los enemigos de Ra. Hathor es precisamente, junto con Isis, una de las divinidades femeninas más conocidas. Básicamente es una divinidad celestial, muy frecuentemente representada como una vaca, aunque, como vimos, antropomorfizada ya desde tiempos muy tempranos. Diosa del amor y del placer sexual, su culto se relaciona especialmente con bailes y danzas, siendo el sistro uno de sus objetos representativos. También aparece en ocasiones bajo un aspecto terrible y feroz, adoptando la forma de una leona; es entonces el «Ojo de Ra», que fulmina con su fuego y que se identifica con el *uraeus* en la frente de los dioses y de los reyes. Por otro lado, tiene una faceta funeraria importante, ya que como encarnación del cielo que es, ella engulle al sol cada tarde para permitir su renacimiento (y resurección) al amanecer.

Min de Koptos es una antiquísima divinidad, atestiguada desde los primeros tiempos dinásticos, especialmente relacionada con la fertilidad, en cuyo honor se llevaban a cabo elaborados rituales y festividades de tipo agrario. Se le representaba muy apropiadamente como una figura masculina itifálica, y el hecho de que el centro principal de su culto, en Koptos, se localizara a la entrada del wadi Hammamat, lo convirtió en señor de los desiertos orientales, patrono de las riquezas que allí se encerraban y protector de la actividad egipcia en la zona. En Elefantina, en el extremo sur, se localizaba el santuario a otra importante divinidad, Jnum, dios con cabeza de carnero que tiene que ver con la crecida del Nilo, que para los egipcios tenía su origen en la zona de la I Catarata; también aparece vinculado a los nacimientos: se trata del dios que moldea, en el torno del alfarero, a la nueva criatura que va a nacer y le concede la fuerza y energía vital.

Junto a lo que hemos dado en llamar «grandes dioses» la religión egipcia ofrece un gran número de divinidades menores, que muchas veces ni siquiera tenían templos o santuarios construidos, y que sin embargo gozaban de una gran popularidad y encauzaron buena parte de las inquietudes religiosas de la población egipcia. Se trata de divinidades muy especialmente vinculadas a los problemas cotidianos de la salud y del bienestar, o a cuestiones como la maternidad y el trabajo. Quizás uno de los más conocidos sea Bes, de grotesca apariencia, que adopta la figura de un enano deforme, que saca la lengua, itifálico y adornado con un bárbaro tocado que delata su origen africano o nubio, y que sin embargo aparece representado por

doquier en las casas, los objetos domésticos, en los útiles y en las herramientas. Tueris era una divinidad que aparecía en la forma de un hipopótamo hembra preñado, lo que se ajusta bien a su papel de protectora de la fecundidad femenina y específicamente diosa de los nacimientos. Los genios de los campos y dioses de la agricultura, como la serpiente Renenutet, gozaron de un lógico reconocimiento en los ámbitos campesinos. A ello podríamos añadir la divinización de determinadas personas notables, que, como si de santos se tratara, acaban entrando en el panteón, recibiendo culto y siendo objeto de una veneración popular a veces muy prolongada. El caso más destacado es el de Imhotep, el ministro de Djeser (dinastía III), pero también podemos mencionar a Amenhotep, el hijo de Hapu, de la dinastía XVIII, o Hekaib, notable de Elefantina en cuyo honor se construyó un santuario que funcionó durante el Imperio Medio.

III.2. LA LITURGIA Y EL CULTO

El marco de la actividad litúrgica es por excelencia el templo, elemento arquitectónico de amplia tradición en la cultura egipcia y que proporciona, junto con las tumbas y necrópolis, los vestigios mas espectaculares del pasado faraónico. El templo es entendido ante todo como la residencia del dios; allí vive, recibe las muestras de devoción de sus fieles (las ofrendas) y hasta se diría que protagoniza una vida cotidiana similar a la de cualquier gran señor o al soberano. Pero, por otra parte, el templo es también una entidad animada, con vida propia, una transposición simbólica del cosmos y del orden del universo. Según el modelo clásico que se consagra en el Imperio Nuevo, el templo-tipo aparece ordenado según un eje horizontal, a partir de los pilonos que encuadran la puerta de acceso principal, que da paso a un vasto patio o espacio a cielo abierto. Atravesándolo accedemos a una o varias salas de columnas (las llamadas salas hipóstilas), que conducen a la parte más oculta e inaccesible del templo, donde se encuentra la hornacina o capilla que encierra la estatua de la divinidad. A través de ese eje alargado se dibuja un camino o vía de acercamiento al dios, al que finalmente sólo tendrán acceso unos pocos elegidos. El progresivo descenso del techo a medida que avanzamos hacia el santuario y la elevación del suelo, en un ambiente de creciente oscuridad, acentúa la sensación de misterio y respeto, al mismo tiempo que evocan el ambiente sin luz y la colina primordial desde donde comenzó la creación. La variante más importante a este modelo es el tipo de templo solar, tan extendido durante la dinastía V, que con un esquema mucho más abierto y luminoso, consagra la veneración del astro rey por encima de todas las cosas. No hay que olvidar, por otra parte, las tradiciones litúrgicas y arquitectónicas locales, de las que resultaban tipos de capillas, templetes o santuarios en general menores y objetos de un culto de ámbito regional o comarcal, que podían ser de formas muy variadas, pero de los que por desgracia conocemos muy poco.

Protagonista humano principal del culto es el sacerdote, uno de los tipos más característicos del mundo egipcio, que despertó un gran interés y admiración por parte de los viajeros de la época grecorromana, que hicieron de él un modelo de sabiduría y de piedad cuyos ecos han llegado hasta nosotros. Y sin embargo hay que señalar que para los egipcios el único intermediario suficientemente sagrado y digno para acercarse a los dioses es el faraón, tocado asímismo por la calidad divina. Los

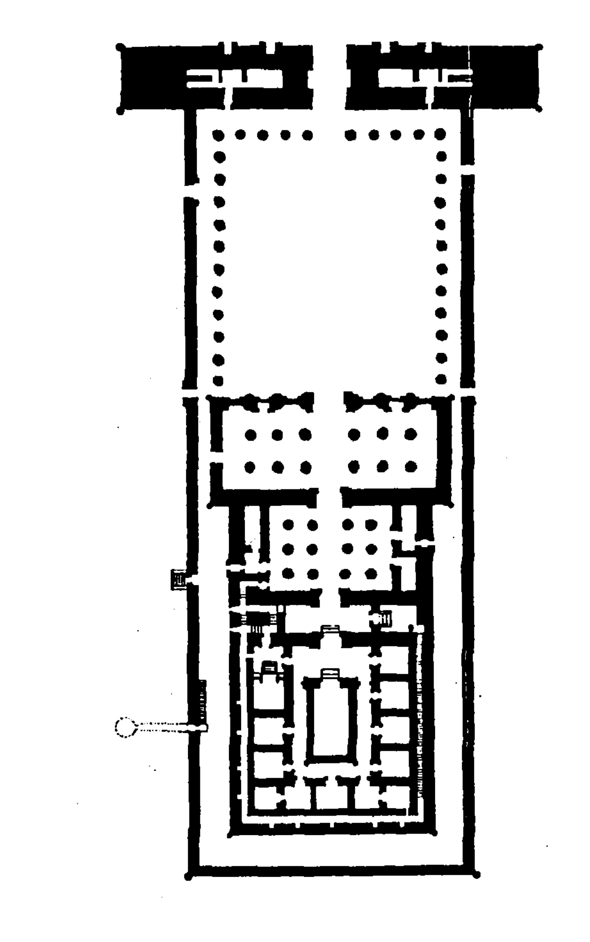




Figura 5. Planta y alzado de un típico templo egipcio

sacerdotes actúan básicamente como delegados suyos, y por ello la función sacerdotal es entendida en principio como un aspecto más del servicio al estado (es decir, al soberano), siendo, en las etapas más antiguas de la historia egipcia, una obligación más de los notables, funcionarios y cortesanos, dentro de la red de lealtades y actuaciones que dependen del faraón. Sólo en tiempos más avanzados, a partir quizás del Imperio Nuevo y sobre todo en la Época Tardía, se podrá hablar de una auténtica casta o sector específico sacerdotal, que irá incrementando su poder y acabará por hacer sombra, en algunos momentos, a la propia institución monárquica. No olvidemos que de los templos dependen grandes cantidades de tierra, de recursos y de personas, y que en torno a algunos santuarios particularmente destacados, como el de Amón en Tebas o el de Ra en Heliópolis, se va a producir una afluencia continua de prebendas y de riquezas.

Por todo esto el soberano debía tener buen cuidado en la elección y el nombramiento de las altas jerarquías sacerdotales (especialmente el Sumo Sacerdote o Primer Profeta, como se le llama). En los grandes centros religiosos ostentaban títulos especiales: así, como dijimos, el sacerdote supremo de Ra en Heliópolis se llamaba «El Más Grande de los Que Ven», y el de Ptah de Menfis era el «Superior de los Artesanos». Por debajo existía todo un abigarrado y nutrido sector sacerdotal que se organizaba según principios jerárquicos. Una de las figuras mas estimadas era el Sacerdote-Lector, encargado de los textos y de su custodia, así como de la lectura y de los recitados prescritos durante la realización del acto litúrgico; conocedor del secreto de la escritura, se le considerará a la vez mago y médico, letrado que tiene acceso a la sabiduría de los escritos y las fórmulas mágicas y curativas. El sacerdote *Sem* se encargaba de la preparación y la presentación de las ofrendas apropiadas, que en sí constituyen el núcleo de la liturgia. A un nivel más inferior se encuentran los «Puros» (sacerdotes *Uab*), que forman un sector abigarrado encargado de muy variadas funciones: establecen la pureza de las víctimas que han de ser sacrificadas, han de portar las andas con la imagen del dios en las salidas procesionales, etc.

Para cumplir con religiosa eficacia su labor, los sacerdotes se han de someter a unas normas y cumplir con unos rigurosos requisitos de purificación. Esto se lograba fundamentalmente por medio de abluciones, por lo que un estanque o lago adecuado para ello solía ser un elemento presente en los grandes santuarios. También se purificaban con la aplicación de diversos productos, como el natrón, apropiado para la limpieza corporal. El vello se consideraba impuro, de forma que el sacerdote se sometía a una depilación completa, que le daba ese particular aspecto con la cabeza afeitada (de todas formas, se trata de algo que sólo se generalizará a partir del Imperio Nuevo). Igualmente debía abstenerse de ciertos alimentos y de relaciones sexuales durante el período litúrgico, y tenía que llevar una vestimenta y calzados adecuados (en los que se valoraba mucho el blanco, color sagrado que evocaba al sol).

La liturgia egipcia se puede considerar a dos niveles. Por un lado se encuentra la liturgia cotidiana, el culto diario que se debía desarrollar en todos los santuarios y que en general seguía un ritual común, que acusaba, como veremos, una fuerte influencia de los cultos solares. Había lo que podríamos llamar un servicio de la mañana, en el que el dios era ritualmente despertado, se cuidaba y alimentaba su imagen, se le rendía veneración, y se le presentaban las ofrendas que estimularían la acción eficaz de la divinidad. Este primer momento cultual se desarrollaba hacia el amanecer, de forma que se produjera una evocadora coincidencia entre la aparición de los primeros rayos solares y el despertar del dios. Al mediodía se realizaba otro acto similar, coincidiendo con el cenit solar; con el crepúsculo se producía la última ceremonia, en la cual la divinidad era de nuevo encerrada en el santuario o capilla, quedando preparada convenientemente para pasar el tiempo de la noche.

Esta cotidiana regularidad se veía alterada por las grandes jornadas de fiesta religiosa que marcaban los momentos más importantes del calendario y del año litúrgico, y que conmemoraban generalmente episodios fundamentales de los mitos o leyendas asociados con la divinidad. Para darles aún más resonancia, muchas veces coincidían tales fiestas con momentos importantes del ciclo anual natural (por

ejemplo con el inicio de la crecida) o del año agrícola (la cosecha). Se trataba de grandes celebraciones en las que participaba toda la población, y eran por lo tanto muy populares. Muchas veces se centraban en la salida procesional de la imagen de la divinidad, que podía recorrer los alrededores del santuario, las calles de la ciudad, o incluso desplazarse a distancias considerables para alcanzar algún templo próximo y visitar a otro dios. La imagen era llevada en unas andas, que tenían forma de barca, normalmente encerrada en una especie de templete ligero que ocultaba la imagen a la multitud. Si debía cubrir una gran distancia, podía embarcarse y surcar el río seguida por otras embarcaciones donde se concentraban los fieles. Era famoso el Festival de Opet, en Luksor, con Amón y las divinidades tebanas como protagonistas. También lo era el Festival de Min, muy vinculado obviamente a la fertilidad, o el de Hathor de Denderah, que se desplazaba nada menos que hasta Edfú para reproducir las nupcias sagradas con Horus. En estas celebraciones se llevaban a cabo dramatizaciones que representaban episodios de las leyendas divinas, y la presencia de público y la participación popular eran características. Buen exponente de esto (aunque adscribiéndose obviamente a una época muy tardía) es el testimonio de Heródoto:

> (Refiriéndose a la fiesta en honor a Isis en Busiris)... Después del sacrificio todos los hombres y mujeres, cientos y cientos de personas, se dan golpes en el pecho en señal de duelo (un piadoso respeto, sin embargo no me permite decir por quién se dan esos golpes). Y todos los carios que hay residiendo en Egipto hacen todavía más que esos fieles, por cuanto llegan a sajarse la frente con sus cuchillos y en ello se les nota que son extranjeros y no egipcios.
>
> Cuando se reúnen en la ciudad de Sais para las celebraciones en una noche determinada, todos encienden al raso muchas lámparas dispuestas en círculos alrededor de sus casas. Esas lámparas son unas páteras llenas de sal y aceite y en su superficie emerge la mecha propiamente dicha, que arde durante toda la noche. Esta festividad recibe el nombre de «Fiesta de Las Luminarias». (Y refiriéndose a los rituales de Papremis dice:)... A la caída de la tarde, mientras que unos pocos sacerdotes, alrededor de la imagen, se quedan a su cuidado, la mayoría de ellos, provistos de mazas de madera, se apostan a la entrada del santuario; y, por su parte, otros creyentes, en número superior al millar, que cumplen con ello unos votos a la divinidad, se apiñan en la parte opuesta del santuario, provistos también cada uno de ellos de una estaca... Pues bien, los escasos sacerdotes que se habían quedado al cuidado de la imagen arrastran una carreta de cuatro ruedas que lleva la capilla y la imagen que hay en su interior; entonces los sacerdotes que hay apostados en los pilonos no les dejan entrar, pero los cofrades acuden en socorro del dios y golpean a los sacerdotes, que repelen la agresión. Se organiza entonces una enconada pelea a garrotazos, se rompen unos a otros la cabeza y muchos –me figuro– hasta deben morir a consecuencia de sus heridas, si bien los egipcios me aseguraron que no moría nadie (Heródoto, *Historia*, II, 61-63, extractos. Trad. C. Schrader, 1977)

Estas festividades, que implican, como vemos, una amplia participación popular, pueden suscitar la pregunta de cuáles eran realmente las vivencias religiosas de los egipcios, al margen de los rituales prescritos que se repetían de forma mecánica con regularidad. Se trata en definitiva de plantearnos la cuestión de la devoción de los

egipcios hacia los dioses y de la piedad personal, problema que en los últimos años ha generado una importante actividad de estudio e investigación. La verdad es que para las etapas primeras del desarrollo histórico, el Imperio Antiguo y el Imperio Medio, la evidencia es escasa. Normalmente la atención se ha centrado en el Imperio Nuevo, sobre todo en la época Ramésida, que contempla un florecimiento de la documentación y las referencias relativas a la piedad personal, en una evolución que tiene paralelos con lo que está pasando en otros sistemas religiosos del Próximo Oriente. Es posible también que la experiencia de Amarna contribuya de alguna forma a este fenómeno, con la nueva sensibilidad de cara a la divinidad que trató de difundir. En los textos, el acento se pone en la intimidad y proximidad con un dios que premia y castiga, que puede influir en el destino individual humano. El fiel se ha de poner en las manos del dios, ha de hacerse un hombre piadoso, y de esta manera podrá provocar una acción benéfica y salvadora ante una vida que parece escapar a las propias capacidades personales. Hacerse humilde, permitir que el dios le oiga, que de alguna forma se haga presente, son constantes en esta forma de piedad. Se trata de un movimiento de alcance bastante amplio, que se refleja en cartas, plegarias y obras de altura literaria como *La Sabiduría de Amenemope*, y que, a niveles populares, se manifiesta en la devoción a capillas, estatuas o lugares oraculares, o sencillamente en los cultos domésticos a las «pequeñas» divinidades (como Bes, que es entendida como preocupada realmente por los problemas de la vida diaria).

III.3. LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS

Como hemos tenido ocasión de poner de manifiesto en más de una ocasión, el funerario es uno los aspectos mejor conocidos y al que se le suele asignar una posición central dentro del conjunto de la religión egipcia. Las condiciones naturales del país contribuyeron a una muy buena conservación de las tumbas, los ajuares y por supuesto, también, de los cuerpos o momias. Los egipcios, además, que convivían con la inmediatez de un desierto que significaba la esterilidad y la muerte en oposición a la fertilidad y la fuerza generadora de la tierra del valle, tuvieron una experiencia muy intensa de lo que significaba el fin de la vida. Para ellos la muerte suponía básicamente una crisis en la que se producía una dislocación de todos los componentes del individuo, entre los que estaban el propio cuerpo (*jet*) y toda una serie de principios espirituales o de energías inherentes a la condición humana (el *Ba*, el *Ka*, el *Aj*, etc.) que, personalizados, se separaban del cuerpo. Todo el conjunto de rituales y prácticas funerarios estaba destinado a garantizar la reunificación de esas partes y a asegurar su existencia conjunta y feliz, esta vez por toda la eternidad.

El *destino del difunto bienaventurado* y la *concepción del más allá* (o *paraíso*) al que va a parar no se presentan siempre de la misma manera, sino que reflejan la yuxtaposición de creencias y de tradiciones religiosas funerarias. Por un lado, una interpretación muy antigua y popular, que queda bien recogida por ejemplo en los *Textos de las Pirámides*, sitúa en el cielo el lugar de reposo de los bienaventurados, que se manifiestan como puntos luminosos o estrellas en el firmamento nocturno (míticamente asimilado al cuerpo celestial de la diosa Nut). A él asciende el alma

en forma de pájaro, o por medio del humo de las ofrendas, o de una forma más prosaica por medio de una escalera cuyo acceso es celosamente guardado por Seth o Sekhmet (diosa leontocéfala temible por su ferocidad). Según otra versión, el más allá se situará en el Poniente, donde reinarán dioses como Jenty-Imentiu, asociado, como vimos, con Osiris. La cotidiana desaparición del sol hundiéndose en el horizonte occidental en el crepúsculo sugirió su identificación con el destino de los difuntos, que se sitúa así en el mundo subterráneo, oscuro, temible, y que se presenta poblado por seres extraños y de pesadilla. A estas creencias se vienen a superponer las doctrinas osirianas. Reproducir en el cuerpo del difunto todo el proceso de recomposición y de revitalización mágica a que fue sometido Osiris garantizará la resurrección y una vida eterna afortunada, hasta el punto de que el muerto queda asimilado a ese dios y se le llamará «El Osiris X(=el nombre personal del individuo)».

El destino que se le abre entonces al bienaventurado está lleno de posibilidades y de dichas. Asimilado a una deidad, puede compartir el día y convivir con los grandes dioses. Así, tendrá acceso a la Barca de Ra, pudiendo incorporarse al séquito del rey de los dioses y acompañarle en su cotidiano ciclo cósmico. O bien puede instalarse en el País de los Bienaventurados, tierra que reproduce en forma idealizada las condiciones de vida de la propia tierra egipcia, donde la palmeras y los árboles florecen y proporcionan fresca sombra, donde los canales y estanques proliferan, para que el difunto apague su sed, y donde las espigas crecen de forma inusitada, altas y cargadas de grano. El muerto puede llevar en el más allá la vida de una gran terrateniente, supervisando sus tierras y su ganado, dando órdenes a su servidumbre, o sencillamente reposando en espléndidas mansiones o entreteniendo su tiempo con la caza y la pesca en las marismas del Paraíso.

Antes de llegar a eso, sin embargo, se tiene que pasar por un momento crítico, inmediatamente tras la muerte, que se centra en el famoso juicio ante Osiris. Se trata de una creencia muy antigua, que en principio adscribía el papel de juez al dios Ra, o incluso a Geb, aunque en su forma más conocida y generalizada el proceso tenía lugar ante Osiris. Es uno de los motivos favoritos representados en los papiros funerarios del Imperio Nuevo y de tiempos posteriores: ante una corte de 42 jueces divinos, presididos por Osiris, que aparece asistido por Isis y Neftys, es introducido el difunto, normalmente de la mano de Horus o Anubis; el elemento central que preside la escena es una balanza, en uno de cuyos platillos se coloca el corazón del muerto, y en el otro, el símbolo o la figura de la diosa de la armonía y de la justicia (Ma'at). Thot actúa como escriba y secretario, tomando nota del resultado. Si éste era favorable, el difunto pasaba finalmente a convertirse en un bienaventurado. Si no, su destino era miserable, errando por toda la eternidad sin descanso ni alimento o incluso ofrecido para ser devorado a una terrible criatura, mezcla de cocodrilo, león e hipopótamo, que parece asistir al juicio con un interés peculiar.

Los rituales efectivos que acompañaban al enterramiento y al funeral están particularmente centrados en la conservación del cuerpo, entendido, como dijimos, como el soporte necesario para la pervivencia plena del individuo más allá de la muerte. De ahí proviene la famosa práctica de la momificación, técnica que es el resultado de siglos de experiencias e incorporaciones y que alcanzará quizás su mejor momento en el Imperio Nuevo. Heródoto recoge que había hasta tres tipos diferen-

tes de momificación, y aunque se trata de una noticia tardía, está claro que la técnica era cara y que en su forma más completa requería el concurso de varias personas y de productos y materias escogidos, por lo que no estaría al alcance de todos los egipcios. El embalsamamiento es entendido ante todo como un proceso mágico-religioso, que posibilita la conversión del difunto en inmortal y que garantiza su paso a un más allá bienaventurado. Ello explica que los encargados del mismo sean fundamentalmente sacerdotes, personajes que asumen el papel (y que incluso se llegan a disfrazar) de los protagonistas del drama osiriano. Así, el principal de ellos es el «Superior de los Misterios», que se identifica con Anubis, patrono de la momificación y del gremio de embalsamadores. Otro de los participantes es el «Canciller Divino», que asume el papel de Horus, el hijo de Osiris. También concurrían todo un conjunto de subalternos, conocedores de anatomía, de técnicas quirúrgicas y químicas, que llevarían el peso fundamental del trabajo. El proceso duraba entre 40 y 70 días, no tanto por necesidades técnicas, sino porque había que guardar unos plazos y períodos fijados ritualmente. De ahí viene la fórmula: «Una hermosa sepultura te llega en paz, tras haber pasado setenta días en el lugar del embalsamamiento».

Una vez preparado para la inmortalidad el cuerpo, se organizaban los funerales. Un cortejo procesional trasladaba la momia al sepulcro. Uno de los momentos más importantes y simbólicos era la travesía del Nilo, hacía la orilla en que se situaba la necrópolis (por lo general en la margen occidental); dicha navegación recreaba el viaje que el difunto estaba emprendiendo al país de los muertos. Ante la entrada de la tumba se organizaba un espléndido banquete y se procedía a ejecutar los ritos finales. Uno de los más destacados era la «Apertura de la Boca», ceremonia por la cual se suponía se le devolvía al cuerpo los sentidos de que había gozado en la vida (vista, oído, gusto, habla, etc.). Finalmente se depositaba el cuerpo en el sarcófago, en la cámara preparada a tal efecto en la tumba. Ésta era entendida como la casa de eternidad, por lo que debía ser sólida y duradera, así como segura, para guardar para siempre la momia y el ajuar. Lo que contiene la tumba es con lo que el difunto contará para su bienestar, lo que justifica la riqueza y la variedad de objetos que allí aparecen: muebles, armas, alimentos, ropas, joyas, etc. Muy interesantes son los llamados *uchebtis* (literalmente los «respondientes»), pequeñas figurillas antropomorfas que se convierten en servidores del difunto y que le han de descargar de cualquier trabajo en el más allá. Así el capítulo VI del *Libro de los Muertos* dice:

> Fórmula para hacer que un uchebti trabaje por un hombre en el reino de los muertos:
> ¡Oh, uchebti a mí asignado! Si soy llamado o soy destinado a hacer cualquier trabajo que ha de ser hecho en el reino de los muertos, si ciertamente además se te ponen obstáculos como a un hombre en sus obligaciones, debes destacarte a ti mismo por mí en cada ocasión de arar los campos, de irrigar las orillas, o de transportar arena del este al oeste: «Aquí estoy», habrás de decir (Trad. J. M. Serrano, 1993)

También son muy importantes los amuletos de protección mágica, que se representaban por todos lados y se llegaban a situar también sobre el propio cuerpo momificado, como el escarabeo de corazón, del tamaño de un puño, en piedra o cerámica, grabado también con textos del *Libro de los Muertos*, y que estaba destinado a representar al difunto, especialmente en el trance del juicio osiriano.

La tumba y el difunto no debían ser olvidados. Había que vigilarlos y cuidarlos, y sobre todo debían recibir ofrendas periódicas y ser objeto de un culto considerado fundamental para el bienestar del muerto. Tales obligaciones recaían naturalmente en la familia, especialmente en el hijo mayor o heredero. De todas maneras con el paso del tiempo se hizo habitual el encargar de esas cuestiones a profesionales, fundamentalmente a los sacerdotes funerarios llamados «Servidores del Ka», que recibían una paga o que gestionaban una fundación funeraria específicamente establecida para el mantenimiento de esa tumba. Estas fundaciones se convertirán en una institución muy típica, que derivó o canalizó importantes riquezas que de esta forma eran administradas en función de ese culto a los difuntos.

Todas estas prácticas que acabamos de describir, obviamente, sólo estaban al alcance de las capas altas de la sociedad egipcia, de una elite que es precisamente la que aparece reflejada en la inmensa mayoría de mausoleos o tumbas. Conocemos muy poco acerca de los enterramientos y creencias funerarias de las clases populares, especialmente de la gran masa campesina. Está claro que no tuvieron ocasión de preocuparse tanto por sus tumbas y que, por ello, serían muy humildes y no habrían superado el paso del tiempo. Lo más probable es que el típico enterramiento pobre de cualquier período de la historia de Egipto no difiriera grandemente de las simples prácticas que se atestiguan ya en el Predinástico (un agujero en la arena en donde se depositaría el cuerpo, en forma posiblemente contraída, envuelto en una tela o una piel de animal, y con escaso o nulo ajuar). Aun así, sabemos de la existencia de tumbas colectivas o cámaras donde los cuerpos se apiñaban a docenas, de una forma a veces muy grosera. Otra práctica modesta consistía en elaborar pequeñas figurillas momiformes o modelos de sarcófago en madera (en los que a veces se hacía escribir un nombre) y enterrarlo en una necrópolis cerca de una tumba noble o de algún personaje importante, con la esperanza de poder participar de los beneficios que ese enterramiento de lujo suponía o incluso pensando compartir así las ofrendas y el culto funerario.

III.4. BIBLIOGRAFÍA

En español se pueden encontrar algunas introducciones a la religión egipcia, por ejemplo López y Sanmartín, 1993; Presedo y Serrano, 1989, o Sainte Fare Garnot, 1964. Para el conocimiento del mundo de los dioses son recomendables Daumas, 1965; Meeks y Favard-Meeks, 1966, y Wallis Budge, 1904, obra que aunque antigua sigue aportando una valiosa documentación. Para el tema del sacerdocio y de la liturgia, véase Sauneron, 1967. Para el mundo funerario, consúltese Spencer, 1982. La clásica obra de Erman, 1937 sigue siendo una buena presentación general –positivista– de la religión egipcia. Mucho más actual es el tratamiento que aparece en Shafer, 1991. Recomendables por su perspectiva y las reflexiones que aportan son Morenz, 1977; Hornung, 1985; Frankfort *et alii*, 1954, y Cerny, 1952. Finalmente, para la relación religión y la realeza, véase Frankfort, 1976.

IV

La Prehistoria y los primeros tiempos dinásticos

La prehistoria egipcia, el tiempo anterior a la unificación del país y el establecimiento del estado faraónico, ha sido uno de los períodos tradicionalmente marginados del interés de los egiptólogos, y ello por varias razones. Por un lado, desde los inicios, la egiptología se centró en los espectaculares y prometedores vestigios de los tiempos históricos, mucho más rentables en cuanto al hallazgo de piezas de valor artístico y de objetos que pudieran interesar a museos y a coleccionistas. Por otra parte, la certeza de que los orígenes de la «revolución neolítica» no se encontraban en el valle del Nilo, que desempeñó un papel secundario en un proceso que efectivamente tuvo en tierras del Próximo Oriente asiático su marco concreto, desestimuló en cierta medida a arqueólogos y a prehistoriadores. A ello se unían las propias dificultades derivadas de las condiciones naturales del país egipcio: en el valle, y más aún en el Delta, la proximidad de la capa freática impide el acceso a los niveles más profundos y bajos, precisamente los prehistóricos, cuyos vestigios además deben de estar por esta misma razón muy dañados, obligando a emplear métodos de excavación complejos y costosos que sólo recientemente se están aplicando de una forma más generalizada. Otro problema importante es el de las cronologías, cuestión siempre espinosa en los estudios prehistóricos; todavía hoy hay muchas dificultades no sólo para establecer unas buenas secuencias de fechas absolutas (dificultades con el uso del Carbono 14 o de la Termoluminiscencia), sino sobre todo por la cuestión de ofrecer cronologías relativas, que fijen las series de facies culturales y las relaciones entre ellas.

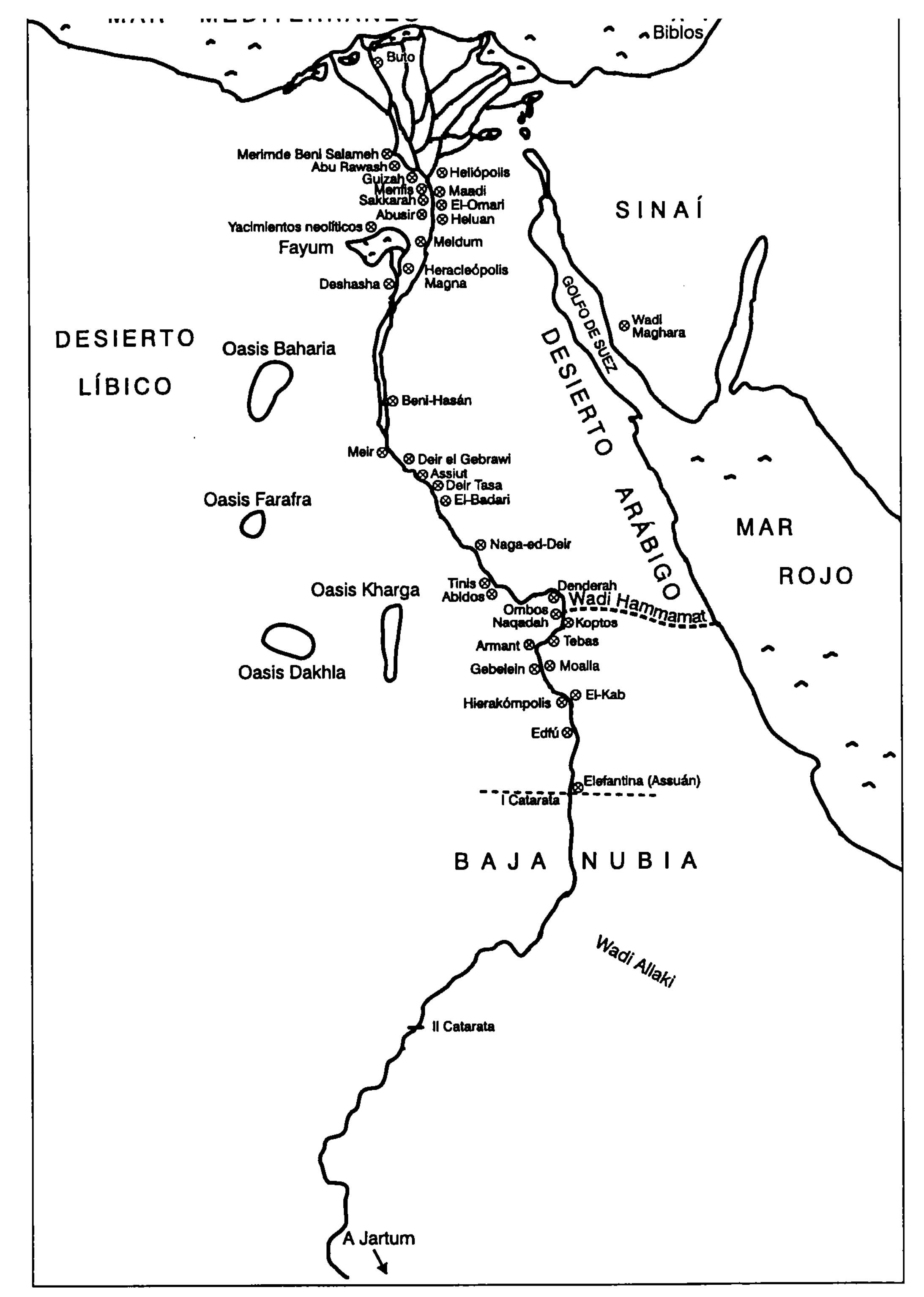
Durante mucho tiempo (incluso hoy día encontramos restos de esto) la prehistoria y protohistoria egipcias han sido víctimas de abusos al recurrir a modelos explicativos cuando menos cuestionables. Así sucede, por ejemplo, con la asunción de que en la religión egipcia, en estructuras míticas que afectaban fundamentalmente a las relaciones y jerarquías entre los dioses, se encontraban trasfondos o claves de acontecimientos o desarrollos que afectaron a los habitantes del valle del Nilo en tiempos remotos. No se tenía en cuenta que la religión es una esfera de la creación humana y de la cultura que tiene sus propios mecanismos, sus

FECHAS	ETAPAS DE DESARROLLO	CULTURAS DEL DELTA Y DEL FAYUM	CULTURAS DEL ALTO EGIPTO
6000 a.C.	Neolítico	Fayum B	
5500 a.C.		Fayum A Merimde	Badariense
4500 a.C.	Calcolítico	Omari	Naqadah I (Amratiense)
3700 a.C.	Bronce	Maadi	Naqadah II (Gerzeense)
3300 a.C.			Naqadah III Dinastía 0
3100 a.C.		UNIFICACIÓN	

Tabla 1. Cuadro sinóptico de la Prehistoria egipcia

códigos y claves, y que no necesariamente la fenomenología de un sistema religioso tiene correspondencias directas o fácilmente traducibles en el terreno del desarrollo político o de las relaciones sociales. Por otra parte, se utilizó frecuentemente la «teoría invasionista», que básicamente explica cualquier cambio o progreso relacionándolo con la presencia de un pueblo o un grupo humano nuevo (que normalmente asume una posición de dirigente o dominador) para justificar cambios en las culturas prehistóricas o en el propio nacimiento del estado faraónico. Hoy día, por el contrario, la moderna investigación egiptológica insiste especialmente en la continuidad de las tradiciones culturales nilóticas, valorando más los contactos, muchas veces de tipo indirecto o meramente comercial, que unos supuestos desplazamientos masivos, por otra parte no detectados en la evidencia arqueológica.

Mayor aceptación tiene en general lo que podemos llamar el «factor ecológico», es decir, la relación del hombre con el medio como elemento si no determinante, sí al menos de primordial importancia para explicar la naturaleza de ciertos cambios. Especialmente relevante es el reconocimiento de lo que paleogeógrafos y prehisto-



Mapa 2. Desde la Prehistoria al Primer Período Intermedio

riadores llaman el «Neolítico Subpluvial» (Hoffman, 1984, pp. 140-141), que propició un entorno más húmedo en la franja sahariana, permitiendo que amplias zonas del desierto Líbico y los wadis del oriente egipcio resultaran hábitats adecuados para el establecimiento humano. Una tendencia secular hacia la aridización, que ofrece picos de menor disponibilidad de recursos hídricos en la segunda mitad del IV milenio a.C. (momento en que se genera la unidad de Egipto), y a fines del III milenio (coincidiendo con el Primer Período Intermedio), ayuda a comprender muchos aspectos del desarrollo histórico.

La inclusión en un mismo capítulo de la prehistoria/protohistoria y del período dinástico más antiguo (la Época Tinita, Dinastías I y II) se puede justificar fácilmente por la clara continuidad que se aprecia tanto en la cultura material como en otros rasgos de civilización. Con las dos primeras dinastías el uso de la escritura es todavía muy restringido; han quedado pocas inscripciones y textos, que además de ser cortos ofrecen no pocos problemas a la hora de su traducción e interpretación. Los propios egipcios ignoraban casi todo con respecto a ese remoto período de su pasado, aunque algunas noticias, como las contenidas en Manetón, han resultado más útiles de lo que en principio se pensó. De todas formas ha sido la arqueología la que más ha contribuido al conocimiento del Egipto Arcaico o Tinita. Los yacimientos de Sakkarah, Abidos o Heluán son, además de muy interesantes históricamente, espectaculares. Por otra parte, se trata de un período largo, de más de cuatro siglos, sujeto sin duda a una gran dinamicidad, con serios problemas para el incipiente estado, como por ejemplo el mantenimiento de la unidad del país. Pero así mismo es el tiempo en el que se elaboran y se fijan muchos de los elementos clásicos de la civilización egipcia: la concepción especial de la monarquía faraónica, divina y sagrada, el ideal cortesano tan típico egipcio, la vocación rural de un país que se desgaja claramente del modelo mesopotámico (ciudad-templo de pequeñas dimensiones), y, en fin, las bases de la religión tradicional, del arte y la arquitectura, y del propio sistema de escritura.

IV.I. EL EGIPTO PREDINÁSTICO

IV.I.I. La neolitización del valle del Nilo

No es fácil precisar cuándo o de qué forma se introducen en tierras egipcias prácticas agrícolas y ganaderas. En un momento dado, ciertamente tardío, el valle del Nilo se convertirá en receptor de esos nuevos desarrollos, que aparecen claramente importados. El cereal (trigo, pero sobre todo cebada), así como cabras y ovejas provienen de las tierras altas del Próximo Oriente asiático, donde se daban en condiciones naturales, posiblemente a través del Sinaí. Pero la domesticación de animales, quizás del vacuno, pudo también desarrollarse de forma independiente en la zona sahariana. Actualmente cada vez se pone más énfasis en los influjos occidentales (saharianos) y meridionales (río arriba hacia el Sudán), para comprender la neolitización de Egipto. Particularmente interesante es el proceso que tiene lugar en territorio sudanés: a una facies mesolítica muy rica sucede el llamado Neolítico de Jartum, que hunde sus raíces en el VII milenio a.C., y que afecta de forma clara a la Baja Nubia y los oasis occidentales, desde donde los influjos pueden alcanzar fácilmente Egipto.

Sea como fuere, las primeras comunidades neolíticas egipcias aparecen entre el VI-V milenio a.C., con una localización fundamentalmente septentrional, en el Fayum y en los bordes occidentales del delta, precisamente en zonas donde desembocan pistas y rutas que conectan con los oasis y el contexto sahariano en general. En el Fayum se han identificado dos niveles neolíticos (A y B). Contra lo que en principio se creyó, Fayum B es anterior, participando en las más arcaicas tradiciones epipaleolíticas o mesolíticas. En cambio Fayum A es, sin duda, la primera gran cultura neolítica egipcia. Se cultiva trigo y hasta tres tipos diferentes de cebada (Midant Reynes, 1992, p. 104), además del lino y de algunas gramíneas; en cuanto a ganadería, hay atestiguados cabras, ovejas, algo de ganado mayor, cerdo (cuya crianza sería fácil en el húmedo ambiente del Fayum), perros, etc. Pero su importancia alimenticia es relativa frente a la actividad cinegética y pesquera (percas del Nilo, moluscos), dentro de la cual los caracoles tiene un notable papel. La ausencia de estructuras de habitación o restos de poblado, aparte de las huellas de simples hogares, podrían ser indicativos de un modo de vida aún seminómada. Lo que sí se han encontrado, y a cientos, son silos subterráneos, consistentes en agujeros de un diámetro de entre 1 m y 30 cm, hundidos hasta una profundidad de un metro, y algunos de ellos además recubiertos con labor de cestería. La industria lítica asociada a estos yacimientos es de clara influencia sahariana, especialmente las azuelas y puntas de flecha. Hay poca cerámica, de baja calidad, y como caso especial, se ha encontrado en un yacimiento de Fayum A una maza de disco o troncocónica y hachas de piedra, elementos de influencia sudanesa. Desconocemos por el contrario todo lo referente a enterramientos o costumbres funerarias.

Con mayor grado de desarrollo, vistoso y espectacular, se nos presenta el yacimiento neolítico de Merimde beni Salameh, en el borde oriental del delta, algo más al norte de El Cairo. Ofrece distintas fases o niveles de habitación, alcanzando su máxima expresión en casas o chozas ovales, con cubiertas de tipo vegetal, levantadas sobre un poyete o cimiento de adobe y con el suelo interior rehundido. La entrada se hacía gracias a un pequeño escalón también de barro pero al que se le incrustaba para darle solidez algún hueso (tibia de hipopótamo) o viga de madera. Dentro se encontraba el hogar, con una salida de humos que sencillamente sería una abertura en el techo, y una jarra embutida en el suelo para almacenar el agua. Se ha señalado que las pequeñas dimensiones de las viviendas (aproximadamente unos 3 m de diámetro) sugieren que se trataría de la residencia de un adulto o de la mujer con los hijos, pero difícilmente de la comunidad familiar completa. También es destacable un cierto atisbo de urbanismo: las cabañas aparecen alineadas en función de un eje central o en torno a espacios abiertos de tipo circular; la ordenación del espacio parece establecer una jerarquía entre lo que son propiamente viviendas, por una parte, y los silos, corrales para el ganado y eras, por otra. Es difícil precisar cuáles son los influjos que inciden en Merimde: hay nexos posibles con Fayum A y el Sahara, pero también con Palestina y Asia (Spencer, 1993, p. 22). Así, por ejemplo, aparecen figurillas femeninas, las primeras de la prehistoria egipcia, que podrían relacionarse con modelos del Natufiense palestino. Así mismo aparecen los primeros tipos de mazas piriformes, que tendrán una larga tradición en la época faraónica, y que, igualmente, parecen de influencia asiática. Aunque se ha hablado de enterramientos dentro de los poblados (Hassan,

1995, p. 674), existen necrópolis independientes con enterramientos muy simples: fosas ovales, a veces con revestimientos de esteras, donde se deposita al difunto en la típica posición encogida o fetal, acostado sobre el lado derecho, con la cabeza hacia el sur y la cara normalmente al oriente, lo que sugiere creencias religiosas que valoran los lugares de donde procede la crecida del río (el sur) o por donde sale el sol (el este), fuentes de vida para estas primitivas comunidades. Los ajuares son escasos y pobres, consistentes normalmente en útiles líticos, depósitos de cereal, pendientes o cuentas, etc.

En el sur, quizás cronológicamente algo posterior (aunque últimamente las fechas se están elevando mucho) aparece la Cultura Badariense (denominación derivada del yacimiento de El Badari). Se trata del antecedente de una serie de importantes culturas prehistóricas del Alto Egipto que se van a suceder hasta la llegada de los tiempos faraónicos. Supone un gran desarrollo, y aunque se han hecho múltiples propuestas acerca de su origen, parece claro que el esplendor de la cultura Badariense no proviene de una única fuente, siendo un buen ejemplo de la compleja red de influencias que caracterizan la prehistoria egipcia. Así, la existencia de abundantes conchas del Mar Rojo en los ajuares badarienses y la presencia de turquesas y de cobre procedentes del Sinaí, apuntan a un contacto importante con las rutas y wadis del desierto oriental y, a partir de ellos, con el mar (no hay restos badarienses en el Delta); por otra parte, como veremos, no son pocos los elementos que apuntan a un influjo meridional, nubio o sudanés. Se podría vacilar en calificarla de neolítica, por la sencilla razón de que ya se conoce el cobre. Pero su uso es muy limitado y, además, tardío dentro del contexto de esta cultura; se reduce a cuentas, varillas, alfileres o anillos (sencillamente una cinta de cobre enrollada), trabajados sobre el metal frío, batido o martilleado. El conocimiento incipiente de la metalurgia pudo venirles de la práctica de machacar la malaquita y otros minerales cupríferos para, una vez pulverizados, mezclarlos con un soporte oleaginoso y elaborar así productos cosméticos, quizás de valor ritual. En relación con estos usos aparecen las primeras paletas de piedra dura, de formas aún muy sencillas, rectangulares o cuadrangulares, lisas y sin decoración, pero que son el origen e inicio de una larga tradición de objetos rituales que adquirirán un extraordinario valor histórico al final del Predinástico.

En el Badariense se descubren y desarrollan las técnicas del esmaltado, de un color azulado o verdoso, a base de malaquita o esteatita, con la pretensión sin duda de imitar piedras de mayor valor como la turquesa del Sinaí. Se trata de otro hallazgo que marca el inicio de un arte y tradición que es típico, en general, de la civilización egipcia; y hasta es posible que de las manipulaciones que conllevaba les llegara a estos primitivos egipcios los primeros conocimientos metalúrgicos y de aprovechamiento del cobre. Sorprendentemente, por el contrario, la industria lítica badariense es de escasa calidad: desprecia el excelente sílex tubular que en forma natural es tan abundante en el Alto Egipto. El utillaje pétreo es pobre y apenas hay vasos de piedra, en contraste con las culturas predinásticas posteriores de la zona, como vamos a ver. Éste es uno de los argumentos para quienes pretenden ver un origen meridional del Badariense, dada la escasez de buena materia prima lítica en la zona nubio-sudanesa. Con el neolítico nubio se ha relacionado también la maza de piedra troncocónica y sobre todo la cerámica, sin duda una de las más origina-

les y de más alta calidad de todo el Predinástico egipcio; se trata de una cerámica a mano, de paredes finas, decoración bruñida y muy cuidada en la que destaca una particular bicromía, con el exterior de los vasos de un rojizo brillante, en tanto que el borde y el interior son negros; parece que se conseguía sacando los cacharros del horno y colocándolos boca abajo en un material carbonizado (quizás simplemente ceniza). Tanto valor daban a esta cerámica que no es raro que se reutilicen ejemplares rotos, reparándolos cuidadosamente.

La producción artística del Badariense es también muy destacada: aparecen figurillas femeninas, con la característica obesidad y con los rasgos sexuales muy marcados, además de modelos que representan animales, gacelas, escarabajos, hipopótamos, etc. Las necrópolis badarienses son en realidad la fuente de la que proceden la mayor parte de los objetos y ajuares, siendo muy mal conocidas sus prácticas de hábitat. En general, las tumbas son simples fosas ovaladas, en las que se deposita el cuerpo contraído, cubierto por una tela o envuelto en una piel, con la cabeza hacia el sur pero con el rostro vuelto hacia el occidente, lo que algunos han relacionado con la creencia de los egipcios de época histórica de que el poniente es la tierra de los muertos y residencia de los difuntos. Muchas tumbas apenas ofrecen ajuar, en tanto que otras, unas pocas, presentan una gran acumulación de objetos; ello ha dado pie a hablar de la existencia de jerarquías bien marcadas y, quizás, de liderazgos y caudillajes fuertes. Así, algunas tumbas tienen una inusual estructura rectangular, con elementos de madera, si bien es cierto que no existen sarcófagos (a lo sumo el cadáver es depositado en una gran cesta). Es posible que se realizaran comidas rituales, al encontrarse restos de hogares en las necrópolis, como indicios de un incipiente culto al difunto, y de nuevo se ha tratado, sin seguridad, de relacionarlas con prácticas que luego serán comunes en época histórica (banquetes fúnebres rituales). Por otra parte, aparecen también enterramientos de animales, perros, cabras y ovejas e incluso algún bóvido, envueltos igualmente en pieles pero sin ningún ajuar, sin que se tenga claro cuál es su significado religioso.

IV.1.2. Las grandes culturas Predinásticas del Alto Egipto

A partir de finales del V milenio a.C., ya avanzado el Predinástico, el Alto Egipto se convierte en el marco de una sucesión de importantes culturas que van a asumir un protagonismo sin apenas competencia en el proceso que finalmente va a suponer la superación de los tiempos prehistóricos y el nacimiento del estado faraónico.

A comienzos de ese IV milenio, sucediendo de forma clara y sin cortes al Badariense, aparece la Cultura Amratiense o de Naqadah I, denominación esta que procede del yacimiento de Naqadah, uno de los más importantes de la prehistoria y protohistoria egipcia, emplazado en el gran bucle que el Nilo forma en la zona de Koptos y próximo a la ruta del wadi Hammamat, que comunica con el Mar Rojo. Se difunde por buena parte del Egipto Alto y Medio, hasta aproximadamente la zona de Assiut, quedando por lo tanto la parte septentrional y el delta fuera de su influencia, al menos por lo que los datos nos permiten hasta ahora conocer. Como sucedía en el Badariense, el cobre es conocido pero poco utilizado, sin impactar de forma determinante en las técnicas y en las formas de vida, aplicado sólo a objetos pequeños y más decorativos que útiles. En cambio la industria lítica es muy notable; aparecen los cuchillos de sílex de primorosa talla de doble filo, de gran tradi-

ción durante el resto del Predinástico (como veremos) y en los primeros tiempos históricos, las hojas romboidales, el cuchillo (o más propiamente azuela) en forma de cola de pez, que según algunos podía ser un objeto ritual antecedente del que en tiempos históricos se empleaba en la ceremonia fúnebre de la «Apertura de la Boca» (Vercoutter, 1992, p. 109); abundan los vasos de piedra, hábilmente elaborados en formas que recuerdan cerámicas, o de tipo cilíndrico y con pie, evocando modelos claramente mesopotámicos, con una función posiblemente funeraria y ritual (¿contener ofrendas?). Hay también mazas de piedra, que se han puesto en relación, como emblemas o símbolos, con la consolidación de la autoridad de determinados personajes, caudillos o jefes, que comenzarían a destacar del conjunto social; su forma, troncocónica, tiene raigambre africana, y en su función ornamental o ritual podría estar la clave del pequeño agujero de enmangue que presentan, poco práctico para su uso militar –a no ser que se utilizaran impulsadas por medio de una correa(?)–. Es curioso que esta pieza desaparece a finales de este período, y puesto que el dibujo de una maza troncocónica queda incorporado como un signo dentro del sistema jeroglífico en los tiempos históricos, es factible pensar que en Naqadah I se pudieron realizar ya los primeros intentos de fijar marcas o incluso pictogramas, iniciándose así un proceso que finalmente desembocará en la escritura egipcia (volveremos más adelante sobre esta cuestión).

Acorde con este desarrollo de las técnicas líticas, el arte de las paletas experimenta un comprensible auge. Se mantienen las más arcaicas formas geométricas, incorporándose modelos ovales y romboidales. Este último ha sido relacionado por algunos, al igual que las puntas líticas talladas también en rombo, con el elemento simbólico con que históricamente era representado el dios Min, venerado en los tiempos protohistóricos, como veremos, y además con su santuario tradicional establecido en Koptos, relativamente próximo a Naqadah. Pero sobre todo son abundantes las paletas zoomorfas: peces, tortugas, hipopótamos, cocodrilos (importancia de la fauna fluvial), aves, antílopes, elefantes, etc. Que podían tener un sentido religioso es algo que no ha dejado de sugerirse; así, hay una paleta que con dudas se adscribe a Naqadah I (pudiera ser algo posterior) en la que se reproduce la silueta de una cabeza de vaca decorada con estrellas, lo que inevitablemente sugiere la asociación con los típicos cultos egipcios a divinidades del cielo en forma de vaca (representadas muchas veces con el vientre cuajado de estrellas), como Hathor, Nut, o Bat.

El período de Naqadah I supone, sin duda, el apogeo del arte de las estatuillas antropomorfas. Algunos modelos representan figuras masculinas, con un típico estuche o funda fálica, pero la mayoría son femeninas, con rasgos muy marcados evocadores de la fecundidad y la maternidad (incluso algún ejemplar incluye un niño pequeño); otras aparecen en actitud de danzar, con los brazos elevados por encima de la cabeza. El sentido y funcionalidad última de estas estatuillas no está todavía claro, aunque su localización en tumbas les confiere un valor religioso indudable; algunos las vinculan con cultos en general a la fecundidad (¿en forma de diosa-madre?); otros, recordando las costumbre egipcia de depositar *ushebtis,* las consideran representaciones de servidores (tal vez concubinas) que, formando parte del ajuar funerario, acompañan y atienden al difunto en el más allá. Igualmente es frecuente encontrar en los enterramientos peines de hueso o marfil, mu-

chas veces rematados por la figura de algún animal, también de posible significación religiosa (en uno de estos peines se ha querido reconocer la más antigua representación del animal sethiano).

La cerámica de Naqadah I es estéticamente muy apreciable y de gran interés cultural e histórico. Y ello es debido en buena medida a su decoración, que presenta sobre un fondo rojizo motivos geométricos y decorativos trazados a base de líneas en color blanco. Son frecuentes los motivos del zigzag, ondulaciones, que recuerdan representaciones de agua, triángulos, quizás evocación de montañas, etc.; muy abundantes son los temas animalísticos: bóvidos, gacelas, aves, cocodrilos, hipopótamos, etc. Con respecto a este último animal, la frecuencia y situación destacada con que aparece en la cerámica (hay vasos con pequeñas figurillas de hipopótamos moldeadas en el borde) podría relacionarse con su carácter representativo de las potencias fluviales, siendo un animal temido y también cazado, con cuyos colmillos se elaboraban objetos decorativos y rituales sin duda muy apreciados. Es más raro que aparezcan figuras humanas, y cuando ello sucede, se las representa en forma muy esquemática, a veces en actitud de baile o danza. Aparecen igualmente embarcaciones, así como elementos de diseño y naturaleza difíciles de determinar, marcas o signos que algunos han valorado como los primeros pasos en el esbozo de un sistema de escritura que, con el paso del tiempo, desembocará en los jeroglíficos. Hay incluso en la panza de una vasija de Naqadah I una enigmática representación de una corona roja, tradicionalmente asociada con la realeza del Bajo Egipto, pero que originalmente podría haber sido el emblema de la diosa Neith de Sais, en el Delta, localidad que desempeña, como veremos, un importante papel en la protohistoria egipcia. Para finalizar, hay que decir que los enterramientos en Naqadah I siguen en general las tradiciones del Badariense, aunque se ha señalado que en algunos casos los huesos aparecen ordenados, como si se hubieran dado prácticas de desmembramiento y «limpieza» del cadáver (quizás por animales carroñeros), antes de proceder a la inhumación definitiva; aunque esto evoca escenas del mito osiriano (despedazamiento de Osiris), es posible que simplemente se trate de reenterramientos realizados tras saqueos o violaciones de sepulcros (?).

A partir del 3600/3500 a.C. se desarrolla la Cultura Gerzeense o Naqadah II, la última y más brillante fase del Predinástico egipcio. Ahora todo el país egipcio se va a ver incluido en un mismo horizonte cultural, bien es verdad que a partir de una zona nuclear que continuará estando situada en el Alto Egipto, experimentándose una aceleración en todos los aspectos de la vida humana que desembocará finalmente en la aparición del estado faraónico. Sin duda es una de las fases más atractivas y estudiadas de la prehistoria egipcia, cuyo conocimiento está en continua revisión y renovación tanto por la actividad arqueológica como por la aplicación de nuevas fórmulas interpretativas y de modelos de desarrollo. Así, por ejemplo, se ha ido definiendo recientemente una subfase llamada Naqadah III (o a veces sencillamente Protodinástico), desde 3200/3150 hasta 3000/3050 a.C., que contempló la transformación concreta del país hacia el establecimiento de la monarquía faraónica y la unificación.

Como ya señalamos en la introducción, se están valorando cada vez más los elementos del entorno medioambiental, las circunstancias de tipo climático, en un proceso tendente a la aridización, que contribuirá a que los grupos humanos vayan

abandonando los wadis y terrazas, cada vez menos adecuados para su forma de vida, y converjan en el valle fluvial, en la tierra inundable próxima al Nilo. La mayor concentración y densidad de la población animará los intercambios y relaciones de todo tipo, incluida la competencia por el control de la tierra, las rutas y en general los recursos, o bien sencillamente las disputas por la supremacía. La jerarquización socio-económica se irá haciendo más compleja, desarrollándose procesos de concentración de poder en manos de unas elites y caudillos de tipo militar que cada vez tendrán más carisma y autoridad; se fraguarán redes de control zonal y de dependencia, apareciendo unidades territoriales progresivamente mayores que serán adecuada antesala para el estado faraónico.

Al hilo de esta evolución, los contactos con el mundo exterior se intensifican, particularmente con las culturas del Próximo Oriente, la franja sirio-palestina y también Mesopotamia, que en estos momentos es un hervidero de cambios e innovaciones. Así aparecen cada vez más profusamente las influencias asiáticas: elementos arquitectónicos o iconográficos, pequeños objetos, cerámica, etc. Es posible que a cambio Egipto proporcionara oro, marfil y otros productos típicos africanos (ébano, pieles de animales, huevos de avestruz, etc.). Quizás estos intercambios, fundamentalmente animados por la existencia de estas elites o jefaturas, que son los consumidores naturales, estimulen las rivalidades y disputas, ante las ventajas que debían de derivar del control de las rutas de importación y exportación y de los grandes centros de comercio. El problema es que aún no queda claro por dónde penetran estas influencias y como se desarrolla el flujo de productos. Durante mucho tiempo se sostuvo que la ruta principal era marítima, a partir del Golfo Pérsico y del Mar Rojo, llegando al valle del Nilo por la arteria natural que constituye el wadi Hammamat. Así se explicaría la importancia, en la desembocadura de este wadi, de la zona de Koptos y Naqadah, próxima esta última además a la ciudad de Ombos, cuyo nombre en egipcio se escribía con el signo del oro (Nebet, «La (Ciudad) de Oro» o algo así); en estas latitudes, entre el Nilo y la orilla del mar, se concentran canteras, minas, yacimientos con muchos vestigios de los tiempos finales del Predinástico. Sin embargo, actualmente, como más adelante veremos, el descubrimiento de importantes restos en el Delta y el Bajo Egipto en general, así como la presencia de elementos palestinos de importación, ha hecho que se valore cada vez más la ruta terrestre a través de la franja sirio-palestina, que por otra parte es el corredor natural que comunica a Egipto y Mesopotamia.

El componente humano de estos intercambios y contactos ha suscitado muchas hipótesis. A expensas de las «teorías invasionistas» se llegó incluso al extremo de acuñar el concepto de «raza dinástica», entendiendo por tal al grupo de emigrantes, venidos de fuera, que serían en última instancia responsables de estas innovaciones y que se establecerían como dominadores o minoría gobernante (y civilizadora) sobre las poblaciones indígenas prehistóricas egipcias... Hoy día se sostiene que los contactos entre Mesopotamia y Egipto, en estos momentos, debieron de ser de tipo indirecto y con un flujo humano débil que no sólo contempló la presencia de asiáticos en el valle del Nilo, sino también de egipcios en el sur de Palestina (?). Incluso se ha llegado a considerar que algunas de las similitudes pudieron deberse, no a influjos o contactos, sino sencillamente a procesos de convergencia o coinci-

dencia de circunstancias y también de resultados (Vercoutter, 1992, pp. 170-171), quizás para resaltar la personalidad y autonomía del proceso que tenía lugar en el valle del Nilo.

La cultura de Naqadah II, que se extiende por buena parte de la tierra egipcia, se caracteriza por un notable desarrollo de la metalurgia del cobre, metal proveniente no sólo del desierto Oriental, sino también del Sinaí; abundan los cuchillos, las hachas, los cinceles y todo un conjunto de útiles que explican en buena medida el avance y la calidad que se alcanzan en las manufacturas y el trabajo artesanal en piedra, hueso o madera, dirigido fundamentalmente a las nuevas elites. En la industria lítica destacan los vasos de piedra, que imitan formas cerámicas o animalísticas (peces, ranas, hipopótamos por supuesto), las hojas de cuchillo de sílex, ricamente enmangadas en marfil, hueso (colmillos de hipopótamo) o madera, a veces con elementos ornamentales en metales preciosos (oro). Hay por supuesto mazas de piedra, regularmente piriformes, y paletas, que van adoptando un aspecto escutiforme y se van llenando de representaciones en relieve de animales y finalmente de escenas humanas que recuerdan acontecimientos de valor histórico para reconstruir el proceso concreto de la unificación.

La cerámica de Naqadah II presenta una clara continuidad con Naqadah I, aunque con notables variantes en la decoración: hay vasos de tono anaranjado sobre los que la decoración se traza en rojo. Continúan los elementos geométricos o paisajísticos, pero son muy destacables las representaciones de escenas humanas: elementos arquitectónicos, barcos, emblemas o estandartes (típicamente colocados, como en la época histórica, como remates de largas pértigas), etc. A través de esta rica iconografía se puede apreciar la importancia que para estas comunidades humanas tiene el río y el medio fluvial, en unas ocasiones favorable y cómodo para su aprovechamiento, en otras hostil y lleno de dificultades. Hay que tener presente que esta cerámica decorada tiene una función eminentemente funeraria, formando la parte central de los ajuares que acompañan a los difuntos; se ha intentado explicar su presencia en este contexto religioso vinculando los motivos decorativos y representaciones a creencias y conceptos de la vida en el más allá: así, por ejemplo, el barco como tema que evoca el desplazamiento del sol o del difunto; las escenas de género fluvial como alusivas a la continuidad en el más allá de las condiciones de vida nilóticas, etc.

Las necrópolis de Naqadah II (y Naqadah III) ofrecen un interés extraordinario por reflejar perfectamente las nuevas situaciones de jerarquización y de estratificación social. Hay conjuntos de tumbas que claramente pertenecen a la elite o a la nobleza y que pueden incluso adjudicarse a esos caudillos o jefes cuyo poder y carisma se está consolidando. Éste es el caso de la célebre Tumba número 100 de Hierakómpolis, yacimiento fundamental de este período, en la que la decoración pictórica, del mismo estilo que las cerámicas, pasa ya a ocupar buena parte de las paredes del mausoleo. No son raros los sepulcros con varias cámaras, con estructura de madera y con ajuares que diferencian claramente a sus ocupantes. También se constata un avance y mayor complejidad en cuanto al urbanismo y estructura de los asentamientos. La población comienza a concentrarse en núcleos con casas rectangulares, calles, edificios de tipo público (templos y quizás palacios), elementos necesarios en función del desarrollo socio-político.

Con respecto al Delta, algo olvidado a partir de los primeros yacimientos neolíticos que describimos, ahora se integra plenamente en la dinámica del período, siendo su estratégica posición responsable en buena medida, como dijimos, de los contactos e influencias asiáticas que llegan a través de Siria y Palestina. Cerca de El Cairo se localiza el yacimiento de El Omari, con una cultura material en general pobre, de raíces neolíticas, exponente quizás del nivel campesino general de la población egipcia en este IV milenio a.C. Más interés ofrece Maadi, también en las proximidades de la capital cairota, con vestigios de urbanismo y, sobre todo, de una actividad metalúrgica y de comercio de productos metálicos muy interesante; como se ha sugerido, es posible que emplazamientos como Maadi sirvieran de intermediarios entre las zonas productoras del metal (el Sinaí) y los centros consumidores, que serían muy especialmente los pequeños estados y jefaturas del Alto Egipto. Las influencias palestinas y asiáticas en general podían haber desembocado en Egipto a través de centros como éste, posiblemente siguiendo rutas caravaneras (utilizando el asno como animal de carga). En Maadi se ha detectado un tipo de urbanismo, con silos y corrales (¿para caravanas?) en las zonas externas, con hornos de fundición, e incluso con tipos de viviendas semisubterráneas netamente palestinas (quizás de emigrantes). Otros centros similares a Maadi pudieron ser Buto o Heliópolis (en época histórica, una de las ciudades más sagradas de Egipto, propulsora probable desde estos tempranos momentos de los cultos solares, ya firmemente implantados en el momento de la unificación). Buto, significativamente, quedó en la memoria egipcia como la capital del mítico estado predinástico del Bajo Egipto; se trata de un yacimiento difícil de excavar en el que recientemente se ha desarrollado una importante actividad que ha descubierto elementos de influencia asiática e incluso mesopotámica (por ejemplo, los conos polícromos típicos de la decoración arquitectónica de Uruk), influencias que posiblemente lleguen a través del norte de Siria.

IV.I.3. El nacimiento del estado faraónico

El momento final del Predinástico, que conduce ya de forma directa a los tiempos históricos, constituye un tema favorito de estudio, que ha suscitado diferentes hipótesis o interpretaciones. Es lo que ha dado en llamarse, como ya señalamos con anterioridad, fase de Naqadah III, Protodinástico, o también, Dinastía 0, por conocerse ya los nombres de una serie de jefes o caudillos, que podríamos llamar «protofaraones», y que son muy mal conocidos en general (Escorpión, Ka, Narmer) pero que sin duda son los protagonistas de la unificación final del país.

Los propios egipcios, que tenían una noción de historia que difería notablemente de la nuestra, tuvieron una vaga y a nuestros ojos contradictoria visión de sus orígenes, siendo considerado el mítico Menes, cuya tradición recoge el griego Heródoto, como el primer faraón y el fundador del estado:

> Los sacerdotes me contaron que Menes, el primer rey de Egipto, protegió Menfis con un dique. El río, en efecto, corría totalmente pegado a la cordillera arenosa del lado de Libia, pero Menes, río arriba... formó con terraplenes un meandro, desecó el antiguo cauce y desvió el río... Y cuando el tal Menes, que fue el primer rey, hubo desecado el terreno ganado al río, fundó en él esa ciudad que en la actualidad se llama Menfis... y en sus afueras hizo excavar un lago, alimentado por el río... y además erigió en la ciudad el santuario de Hefesto (= Ptah), que es grande y particularmente destacable. (II, 99. Trad. C. Schrader, 1977)

Con anterioridad a este acontecimiento parece que entendían que el país estuvo dividido en dos reinos, el Alto y el Bajo Egipto, resultando la unificación de la victoria del primero sobre el segundo, que fue anexionado. Esto al menos se ajusta a muchos elementos del ritual y del protocolo del faraón, donde siempre se resalta el carácter de monarquía doble, y de precedencia y prioridad de los atributos simbólicos o emblemáticos del Alto Egipto. También concuerda con la información de la Piedra de Palermo, que antes de la Dinastía I incluye dos listas paralelas de reyes predinásticos del Alto y Bajo Egipto, respectivamente. Por otro lado, se ha vinculado esta dualidad protohistórica al mito de la oposición y lucha de Horus y Seth, siendo el primero encarnación del Bajo Egipto y el segundo dios patrono y señor del Alto Egipto. A través de textos de tipo religioso fundamentalmente parece entenderse que la capital del Delta fue Buto y la del reino meridional Hierakómpolis, aspecto al menos corroborado por las excavaciones, que ponen de manifiesto el papel desempeñado por ambos centros a finales del Predinástico. De todas formas, todos estos enunciados han sido y son aún hoy día objeto de muchas controversias.

Además de ello, la arqueología ha permitido la recuperación de una serie de piezas rituales o «de aparato», especialmente mazas y paletas de piedra profusamente decoradas con escenas y motivos figurados, que se han utilizado para tratar de arrojar alguna luz sobre estos importantes momentos. La mayoría provienen del llamado «Depósito de Hierakómpolis» y, por las circunstancias del hallazgo, ofrecen no pocos problemas en cuanto a su origen último y a su datación. Muchas presentan una decoración puramente animalística, en la que algunos han querido ver una forma de captar o de dominar la propia naturaleza por parte de los hombres; incluso el motivo, frecuente, de dos animales afrontados simétricamente o con los cuellos entrelazados se ha tratado de relacionar con el doble país finalmente unificado. Otras, más explícitas e históricamente interesantes, representan motivos o escenas con protagonistas humanos. Así, en la Paleta de la Caza, tipológicamente muy arcaica, aparecen dos grupos de cazadores, cada uno con su estandarte o emblema correspondiente, unidos en una cacería de leones, sugiriendo la existencia de alianzas que podían propiciar la ruptura del aislamiento de las primitivas comunidades nilóticas y la conformación de entidades territoriales más amplias. En la Paleta de los Buitres (o del León) aparece, representando sin duda a los vencedores de algún combate o enfrentamiento violento, el emblema del halcón sobre la pértiga (que muy bien podría relacionarse con Hierakómpolis), y un león, encarnación posiblemente del caudillo de los vencedores (y recordemos que este animal se asociaba frecuentemente con el faraón en los tiempos históricos).

Más célebre y elocuente es la Maza del Rey Escorpión, en la que aparece este personaje, primero que vemos efectivamente dotado de toda la majestad y emblemas de la realeza faraónica, tocado significativamente con la corona Blanca (se trata de un rey en principio del sur), y comprometido en alguna ceremonia fundacional o en algún rito de tipo agrario o hidráulico (¿apertura de un canal?). En la Paleta de Narmer, este soberano se ciñe igualmente la corona Blanca en una cara pero también la corona Roja en la otra; se trata, pues, de un soberano del Alto y Bajo Egipto (un buen candidato a identificarlo con Menes), que además recuerda sus victorias militares quizás sobre libios o gentes del Delta (?).

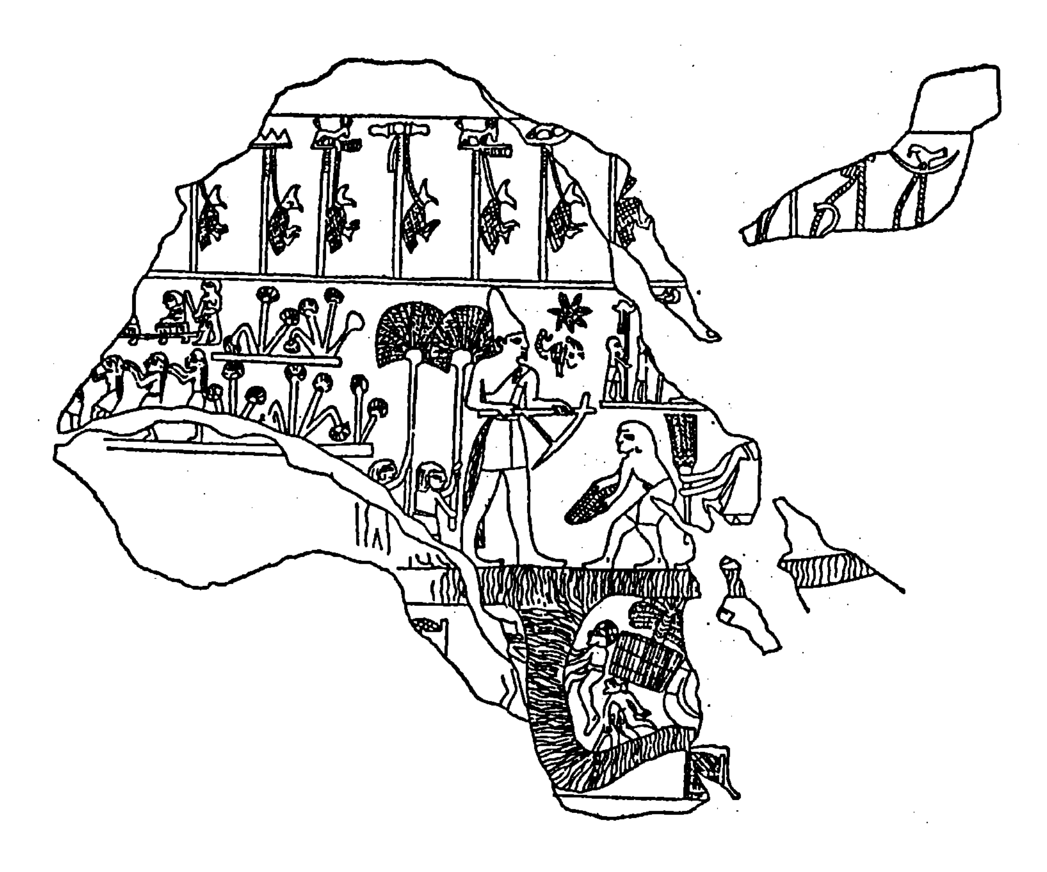


Figura 6. Maza del rey Escorpión (de Emery, *Archaic Egypt*)

A todo este cúmulo de información se ha venido a añadir recientemente el resultado de una intensa actividad arqueológica o sencillamente de las reflexiones de los historiadores, que han tratado de iluminar este proceso con la aplicación de modelos generales de desarrollo histórico o antropológico. Se insistió mucho en considerar que Egipto era un perfecto exponente de lo que se dio en llamar «despotismo hidráulico», y que el Nilo y su control explicaban la necesidad de centralización y el temprano nacimiento del estado egipcio. Sin embargo, aun cuando los condicionantes ecológicos han de ser tenidos en cuenta, como ya hemos señalado, no parece que la escasez de tierras (y la competencia por ellas), o dicho de otro modo, la presión demográfica, fuera determinante en el nacimiento del estado (Pérez Largacha, 1993). Ni tampoco parece que se precisara una autoridad única para conducir una «gran política hidráulica» que justificara al incipiente estado. El aprovechamiento del río y de la inundación en Egipto tienen el marco local y las iniciativas comarcales como el más funcional e idóneo, y son precisamente las iniciativas provinciales las que con más éxito pueden hacer frente a graves problemas de sequía o de ciclos prolongados de bajas crecidas del Nilo, tal y como puede verse en el Primer Período Intermedio.

Las razones y móviles del proceso de unificación serían más variados, sobre la base posiblemente de un panorama muy fragmentado políticamente. Al final del IV milenio a.C., el valle del Nilo debía de estar articulado en decenas de pequeñas comunidades, que irán desarrollando una diversificación social y económica cada vez mayor, y en las cuales se irán afirmando progresivamente sistemas de jefatura o caudillaje dotados de creciente autoridad y carisma. Estas comunidades competirán entre sí de una forma que podríamos llamar natural, bien por el control de los recursos o de las rutas, o sencillamente por la voluntad de establecer una supremacía. Lo que sí está claro es que el proceso hacia la unidad estuvo marcado por la confrontación y la guerra. Las paletas, las pinturas y los ajuares, nos hablan de combates y de dedicación a la actividad guerrera. Surge el modelo, iconográfico e ideológico, del «faraón masacrando al enemigo», que, ya presente de forma muy esquemática en la Tumba número 100 de Hierakómpolis, se consagra definitivamente en la Paleta de Narmer. La existencia misma de las mazas decoradas es otro testimonio más del valor y del protagonismo que tiene la actividad bélica. La población se concentra en cierta medida en lo que podemos calificar ya de ciudades, en un proceso de difusión del modelo urbano que constituye sin duda uno de los rasgos más personales del final del Predinástico, y que ha de servir para matizar la imagen de Egipto como «civilización sin ciudades», al menos en los tiempos protohistóricos. Así surgen y florecen centros de la entidad de Buto, Hierakómpolis, Naqadah, Gebelein, Armant, Elefantina, etc. Se trata de ciudades posiblemente provistas de

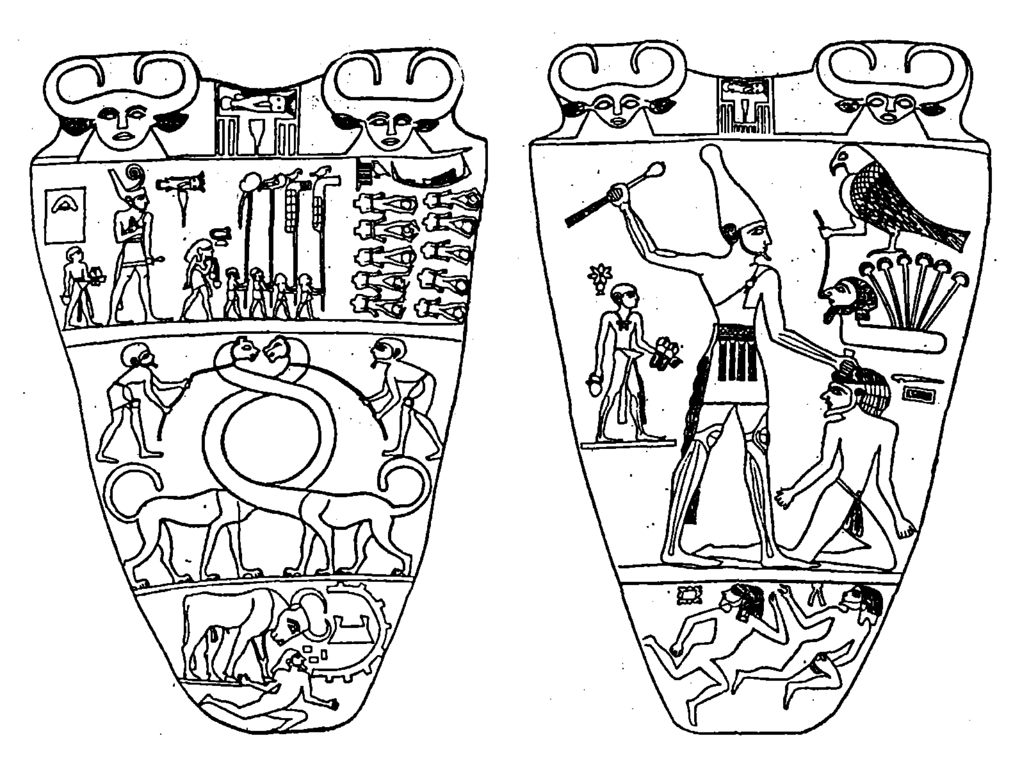


Figura 7. Paleta de Narmer (de Emery, *Archaic Egypt*)

murallas (tal y como se suele representar en las paletas), que constituyen el elemento principal que las define. No es extraño, en este contexto, que los animales que encarnen o representen a estos primeros caudillos o protofaraones sean modelos de bravura, de agresividad o potencialmente peligrosos, como el escorpión, el toro, el león, el halcón, tradición esta que se mantiene en los primeros faraones de la Dinastía I (por ejemplo en Aha, que significa «El combatiente», o en el Rey Serpiente). Es difícil tratar de precisar algo del desarrollo de los acontecimientos. Posiblemente hubo una rivalidad entre Hierakómpolis y Naqadah-Ombos por la supremacía en el Alto Egipto, aunque finalmente el triunfo encumbraría a Tinis-Abidos (de donde según la tradición procede Menes). El avance y la presión hacia el norte pudo estar estimulado por el deseo de controlar directamente el comercio con el Delta y los productos del Sinaí (cobre) y de la franja palestina. El hecho es que a finales del IV milenio, desde el punto de vista de la cultura material, Egipto forma ya prácticamente una unidad, siempre considerando la existencia de variantes locales o regionales.

Quedaría por tratar el problema del primer faraón, cuestión también muy debatida y que ha suscitado no pocos debates y controversias. En realidad tiene menos trascendencia de lo que en un principio parece, pues lo esencial e históricamente importante es la fijación y comprensión de un proceso secular (la progresiva unificación del país), y no quién lo terminó, un dato muy concreto y hasta cierto punto anecdótico. Además, es posible que la imagen de Menes que recogen las fuentes egipcias sea una recreación posterior, artificial y mítica, en la voluntad de dotarse de lo que podemos llamar un «héroe fundacional», civilizador y organizador, similar a los que aparecen en otras culturas antiguas. En todo caso, si atendemos a la verosimilitud histórica, debemos fijar la vista en esos «protofaraones» de lo que se ha dado en llamar Dinastía 0, muchos de los cuales fueron enterrados en Abidos y que podrían encajar más o menos en el modelo de Menes. Así, de Escorpión o de Ka se pueden presentar indicios de que pudieron desempeñar su autoridad sobre el Delta. Más firme candidato es Narmer, dotado, como vimos, en un mismo documento (la Paleta) de las coronas Blanca y Roja representativas de las dos partes de Egipto. Además se ha encontrado su nombre asociado al signo jeroglífico (en realidad un bilítero) M*(e)n*, lo que evoca rápidamente el nombre de Menes. De todas formas nada de esto es seguro o queda fuera de discusión: también Escorpión aparece en algún monumento tocado con la corona Roja y, en cualquier caso, el primer faraón que con seguridad, por lo que la arqueología ha permitido concluir, gobernó sobre todo Egipto fue Aha, con quien apropiadamente debe empezar la Dinastía I y de quien se han conservado monumentos tanto en Abidos como en Sakkarah, es decir, en el Alto y Bajo Egipto, y que, por cierto, también en una arcaica inscripción aparece asociado a la expresión M*(e)n* (en concreto, en una tablilla de madera procedente de Naqadah).

IV.2. LA ÉPOCA TINITA (EL EGIPTO ARCAICO. DINASTÍAS I Y II. -3050-2675 a.C.)

A comienzos del III milenio a.C. el valle del Nilo aparece finalmente como un estado unificado bajo una sola autoridad, aparentemente bien asentada y fuerte, y

dotado además de todos los elementos que caracterizan a una civilización superior (como la escritura), integrada ya en el desarrollo histórico. Sin embargo, el conocimiento de los primeros tiempos dinásticos no es fácil. Que la escritura exista y se conozca no implica su difusión o uso generalizado. De hecho, los textos o inscripciones que proceden de la época Arcaica son escasos y en general muy breves, con grandes dificultades para su lectura y correcta interpretación, estando aún muy enraizados en el carácter pictográfico básico y original de la escritura jeroglífica. Los documentos que han quedado son además de un tipo muy concreto: estelas muy breves, etiquetas, cilindros-sellos, marcas en la cerámica, etc., cuya capacidad de información y valor histórico suelen ser muy relativos. Por fortuna, disponemos de algunos textos posteriores pero que aluden a la Época Tinita, como la Piedra de Palermo, que incluye fragmentos de los reinados de la Dinastía I (sobre todo de Den), y algo de la Dinastía II.

Así mismo contamos con la colaboración inestimable de la arqueología, que sobrepasa en brillantez y capacidad informativa a la escasez de textos históricos. Dos grandes campos arqueológicos de Época Tinita han sido excavados y estudiados de forma sistemática, las necrópolis de Sakkarah (cerca de Menfis) y de Abidos (en el Alto Egipto). El problema inicial es concretar cuál de las dos había sido efectivamente la necrópolis real. Pese a las argumentaciones de Emery (1961) en pro de Sakkarah, alegando entre otras cosas el mayor tamaño y riqueza de las tumbas, así como la sólida tradición de que la unificación se acompañó de la fundación de una nueva capital, precisamente en Menfis (cfr. Heródoto, II, 99), bien situada en el punto de contacto entre el Delta y el Valle, hoy día se tiende a aceptar que los auténticos enterramientos de los faraones arcaicos estuvieron en Abidos. Ya Manetón había calificado a las dos primeras dinastías de Tinitas, en alusión a Tinis, próxima a Abidos, de donde procederían y en donde mantendrían una segunda capital. No olvidemos que los primeros faraones son del Alto Egipto, donde tendrían sus más fieles partidarios y los más fuertes lazos, siendo comprensible que allí erigieran sus tumbas. Además, si bien es cierto que las tumbas de Sakkarah son mayores, la necrópolis de Abidos es más completa, estando dotada de los llamados «palacios funerarios», amplios edificios quizás relacionados con rituales funerarios de la realeza. En Abidos también se ha encontrado el único resto humano (un brazo en la tumba de Djer), lo que de todas formas no es argumento concluyente. Quedan aún muchas interrogantes abiertas respecto a esta cuestión, como por ejemplo a qué estarían entonces dedicadas las tumbas de Sakkarah: para algunos, se trataría de sepulcros de altos funcionarios (Hemaka, Sejemka, Anjka, etc.), pero tal manifestación de poder por parte de la nobleza parece impensable a la vista de la capital de Menfis, donde estaría situado el palacio real y donde residiría normalmente el soberano. Por ello sería mejor entenderlas como falsas tumbas o cenotafios, monumentos funerarios en definitiva dedicados a los reyes muertos y que de alguna forma mantendrían su recuerdo y memoria en la capital del norte y frente a las poblaciones del Delta (Hoffman, 1984, pp. 286-287). Toda esta cuestión, por otra parte, es sólo válida para la Dinastía I, pues con la Dinastía II la situación cambia al hilo de la evolución política.

El reinado del primer faraón atestiguado de la Dinastía I, Aha, es un buen exponente de cuáles fueron las prioridades políticas de estos tempranos gobernantes. Se

centraron muy especialmente en la consolidación de la recién adquirida unidad y en los esfuerzos por integrar las distintas partes del país. Así se constata la celebración de rituales de valor simbólico como la «Ceremonia de la Unión del Doble País» y la realización de visitas y peregrinaciones a ciudades y santuarios del Delta, *colmándolos de obsequios y donaciones* (a Buto o a Sais, por ejemplo), en lo que podemos entender como una política de buena voluntad para atraerse a las poblaciones del Bajo Egipto, precisamente aquellas que podían sentirse más incómodas con el dominio de una dinastía de origen meridional. En relación con esto no ha dejado de señalarse que con Aha aparece vinculada una importante figura femenina, Neith-Hotep, en quien algunos ven a su esposa, o a su madre (quizás entonces mujer de Narmer). Su nombre, teóforo que contiene la denominación de la gran diosa de Sais, Neith, puede considerarse otra muestra de actitud deferente hacia el Bajo Egipto. Además, muchas mujeres de la dinastía ostentan nombres similares: así Her-Neith, esposa de Djer, o Merit-Neith, a quien volveremos a mencionar más adelante. Podría incluso tratarse de mujeres procedentes del Delta, de la nobleza de esta zona, lo que supondría una auténtica estrategia matrimonial para consolidar la unión. De todas formas el caso de Neith-Hotep contiene muchas interrogantes, ya que su tumba se encontró en Naqadah, pudiendo tratarse mejor de un miembro de un poderoso linaje meridional con cuya alianza Narmer consolidaría su poder de cara a la expansión hacia el norte (Hoffman, 1984, pp. 280 y 322).

Sin duda el reinado mejor conocido y más importante de la Dinastía I fue el de Den (también conocido por el nombre de Udimu), y ello en buena medida gracias a la información que proporciona la Piedra de Palermo, que le acredita un elevado número de años de reinado, bendecidos además por excelentes crecidas del Nilo. Fue un gran impulsor de obras públicas, canales y trabajos de irrigación, templos y tumbas, desarrollando además una notable actividad ritual o religiosa. Parece que con Den el modelo de la realeza faraónica alcanza una más compleja formulación simbólica e ideológica: por primera vez aparece el título de «rey del Alto y Bajo Egipto» (*nesu-bity*). También está atestiguada la primera celebración de la llamada «Fiesta Sed» (o Jubileo Real), ritual de fortalecimiento o renovación de los poderes mágico-religiosos del soberano, que se mantuvo a lo largo de toda la historia egipcia. La huella de este reinado fue notable, quedando Den como modelo de soberano eficiente y piadoso: varios capítulos de los textos funerarios de épocas posteriores (por ejemplo, del *Libro de los Muertos*) se remontan a su reinado, y a él se atribuye incluso una receta curativa del célebre Papiro Médico Ebers...

En relación con Den se puede situar a un interesante y problemático personaje de este período, a quien ya tuvimos ocasión de mencionar. Nos referimos a Merit-Neith (o Mer-Neith, si lo consideramos masculino). Se conocen sus tumbas en Sakkarah y Abidos, pero algunos indicios, como por ejemplo el que su nombre no aparezca inscrito en el *serej* o cartucho real, o el que a veces se presente como femenino, ha hecho que se le considere como una reina. Para algunos sería la madre de Den, o su esposa, o incluso la mujer del Rey Serpiente. En cualquier caso, si se trata de una figura femenina, su posición de poder se podría relacionar con el ejercicio de una regencia prolongada, quizás por la minoría de edad del heredero al trono (?). En este sentido es curioso que Manetón recoge que ya en la Época Tinita se permitió el acceso de las mujeres al trono, situación que efectivamente se repitió en

más de una ocasión a lo largo de la historia egipcia, como por ejemplo en el célebre episodio de Hatshepsut (Dinastía XVIII), que significativamente tendió a aparecer masculinizada en sus representaciones y en aspectos de su nomenclatura.

El final de la Dinastía I es complejo y refleja una situación de tensión que pudo hacer que se resintiera la unidad del país. En todo caso es significativo que el primer faraón de la Dinastía II se llame Hotepsejemuy («Los Dos Poderes están apaciguados»). La historia de este nuevo período está sin embargo marcada por problemas que afectaron especialmente al mantenimiento del estado unificado. Los primeros soberanos se enterraron sólo en Sakkarah, abandonando Abidos, en una clara derivación hacia el norte del país. El momento más crítico se produjo en el reinado de Peribsen, quien despojando a la titulatura de lo que se denomina el «nombre de Horus», adopta a Seth como deidad encarnada por la figura del monarca, quedando su poder restringido al parecer a la zona meridional del valle del Nilo. Se han ofrecido varias interpretaciones, apuntando todas, de una u otra forma a una ruptura de la unidad y vuelta a la fragmentación de finales del Predinástico. O bien se trató de una secesión del Delta que fuerza al monarca a retirarse al Alto Egipto, donde se encontraban los orígenes de su dinastía, o por el contrario el proceso pudo ser inverso: una rebelión del extremo sur, donde se veneraba desde tiempo inmemorial a Horus en Hierakómpolis o Edfú, contra unos soberanos a quienes se reprochaba una atención considerada excesiva hacia el norte (Vercoutter, 1992, p. 232). En todo caso, el ascenso de Seth como dios de la realeza se acompaña de la reutilización de la necrópolis de Abidos, y quizás de un fuerte protagonismo del eje Koptos-Naqadah/Ombos (localidad esta última de la que Seth es el dios patrono).

Sea como fuere, la dinastía se cerrará con una recuperación de la unidad, no sin que se dieran violentos enfrentamientos de nuevo entre norteños y meridionales. Así, el último soberano de la dinastía (y que cierra la Época Tinita), Jasejemuy (cuyo nombre, «Los Dos Poderes aparecen en gloria», es expresivo de la restauración de la situación), se hace representar protegido por los dos dioses Horus y Seth, dando por sentado que se ha producido una reconciliación del país; como muestra última de la restauración, Jasejemuy construirá monumentos en lugares destacados de Egipto. Podríamos citar el llamado «Fuerte de Hierakómpolis», sobre cuya función todavía hay dudas, y sobre todo su tumba en Abidos, la mayor con diferencia de la necrópolis, que incorpora innovaciones arquitectónicas importantes (utilización de la piedra junto con el ladrillo), que tendrán gran fortuna en el brillante período que se abre a su muerte, el Imperio Antiguo.

IV.2.1. La civilización egipcia en la Época Tinita

El estado egipcio aparece desde sus orígenes centrado en la figura del faraón y en una ideología monárquica que ofrece ya buena parte de los rasgos clásicos y tradicionales que permanecerán a lo largo de toda la historia de Egipto: vestimenta y símbolos (la doble corona, los cetros), rituales y ceremonias (la coronación, la Fiesta Sed), nomenclatura, etc. En este sentido, los títulos y nombres que se aplican al soberano reflejan ya su naturaleza divina: el «nombre de Horus» (momentáneamente modificado en «nombre de Seth» durante la Dinastía II) lo presentan como encarnación de Horus, dios halcón de fuerte raigambre altoegipcia (por ejemplo en

Hierakómpolis o Edfú); el nombre Nebty [literalmente «Las Dos Señoras (diosas)»] refleja la dualidad del país entre Alto y Bajo Egipto, y quizás se refiera a la diosa buitre Nejbet de Hierakómpolis y a la diosa serpiente Uadjet de Buto (las cabezas de ambos animales aparecerán frecuentemente adornando la frente de los soberanos). También una función análoga tiene el nombre de «rey del Alto y Bajo Egipto» (*nesu-bity*, literalmente «El de la Caña –del Alto Egipto– y la Abeja –del Bajo Egipto–»), atestiguado a partir de mediados de la Dinastía I.

El palacio real es el auténtico centro político del país. Es posible que los soberanos tuvieran varias residencias, en Menfis y Tinis, pero también en Hierakómpolis, Naqadah, Buto, Sais, etc. Estos palacios, de los que no han quedado apenas vestigios, debieron de estar divididos en una parte oficial, pública, en donde el soberano aparecería en su esplendor, recibiría en audencia y celebraría sus consejos, y otra parte que podríamos llamar doméstica, con las estancias privadas, almacenes, y por supuesto el harén, donde residirían las esposas e hijos del soberano. Muy importante es el papel de la reina, por lo que puede deducirse del tenor y contenido de sus títulos: «Aquella Que Une Las Dos Tierras», «La Madre de los Hijos del Rey», «La Que Ve a Horus y Seth», etc. Quizás, como dijimos, alguna soberana llegó a ejercer la autoridad en un momento dado (Merit-Neith).

Por debajo del rey y su familia se encuentra una organización administrativa que posiblemente sería ya compleja y sofisticada. Habría grandes ministros, personajes muy próximos a la figura del monarca, aunque todavía no aparece el Visir. Entre ellos destacan el «Jefe de los Favores (o Larguezas) del Soberano», el «Encargado de las Tierras Extranjeras», y sobre todo el «Canciller del Bajo Egipto», que en muchos casos parece el favorito o el que ocupa un lugar análogo al de ministro principal. Muchos notables llevan el título de «Príncipe» *(haty-a)*. Otros ostentan denominaciones de puestos o cargos que no nos dicen nada en cuanto a cuál sería su función, y que en muchos casos podrían ser puramente honoríficos: «El Que Está Frente al Rey», «El Corregidor de los Dos Tronos», «El Comisionado de Hierakómpolis», etc. Más funcionales serían aquellos cargos que incluyen la expresión «Jefe de los Secretos», y que claramente se pueden poner en relación con la manipulación de documentos y el conocimiento de la escritura, es decir, con la condición de escriba, que ya desde esta temprana época aparece como la piedra angular sobre la que se asienta el gobierno del país. Es posible que durante buena parte de la Época Tinita la administración estuviera desdoblada, en reconocimiento a la propia naturaleza del país, existiendo por ejemplo un «Granero del Alto Egipto» y un «Granero del Bajo Egipto», al igual que sucedería con la oficina del Tesoro, destinada a la gestión de los tributos y riquezas que percibe la corona. De todas formas no hay que exagerar con respecto al grado de desarrollo que alcanzó esta administración, aún no lo suficientemente madura y experimentada para asegurar el control y la unidad estatal. A nivel local el país está ya dividido en unas circunscripciones provinciales sobre las que posteriormente se desarrollarán los nomos. Aunque mal conocida, en esta administración provincial destaca el «Excavador de Canales» *(ady-mer)*, sin duda el precedente de lo que luego será (ya en el Imperio Antiguo) el nomarca, encargado de las cuestiones que afectan al control de la crecida y a la irrigación de los campos, responsable seguramente de la elaboración del censo (posiblemente cada dos años), de la recaudación de tributos y de recabar la contribución de tra-

bajo (las córveas) que el monarca requería de sus súdbitos, bien para las obras públicas, o bien para cuestiones más puntuales como levantar un ejército.

La sociedad de este período consagra ya los dos grandes grupos tradicionales del mundo egipcio: por un lado, una aristocracia cortesana con una vocación de elite muy marcada y centrada en la figura del soberano, y por otro, una masa campesina de la que poco o nada nos ha quedado en las fuentes. En los inicios de la Época Tinita es posible que aún existieran poderosos grupos locales de presión, jefes o líderes que tendrían una importante autoridad en una provincia o región, pero no cabe duda de que irán desapareciendo a medida que nos acercamos al final del período. Para atender a las necesidades de la nueva elite política, de la monarquía y de la nobleza, para elaborar las tumbas y los ajuares, surge un incipiente sector artesanal que debía concentrarse en las capitales y cerca de las necrópolis. Este grupo es el responsable del esplendor de la cultura material de la Época Arcaica, y su status debía de estar relativamente prestigiado, pudiendo incluso asociarse en sus tumbas a los mausoleos de los faraones.

Buena parte de los contactos externos de Egipto, aparte de las tradicionales expediciones para castigar a las poblaciones beduínicas del desierto Arábigo o Líbico tienen una finalidad fundamentalmente económica: la búsqueda de la madera de Siria y Palestina (así como ungüentos y manufacturas de la zona, sobre todo cerámica) a través del importante puerto de Biblos, la turquesa y el cobre del Sinaí, los productos africanos a través de Nubia, etc. Se constata ya una actividad egipcia en Nubia que tiene su marco fundamentalmente entre la I y la II Catarata; hay una grafito de Djer, el sucesor de Aha, en la zona de la II Catarata, reflejando quizás el éxito de una expedición militar o de saqueo de la zona, y no cabe duda de que la frontera de Egipto se extenderá ya hasta su emplazamiento natural en Assuán/Elefantina. Con respecto a Mesopotamia parecen continuar los contactos indirectos de finales del Predinástico al menos hasta mediados de la Dinastía I, aunque posteriormente desaparecen.

La religión es mal conocida, no quedando vestigios importantes de templos, ni grandes recopilaciones de textos religiosos, ni siquiera en las necrópolis reales. Sin embargo, la mera magnitud y calidad de los sepulcros de los soberanos son un claro exponente de la condición divina del soberano, al que se rendía culto, a veces en un templo adjunto. Muy típicos de este período son los llamados «enterramientos subsidiarios», que rodean las tumbas reales, y donde se inhumaban desde miembros de la corte o de la nobleza hasta servidores y artesanos, que se supone de esta forma aseguran su paso a un más allá bienaventurado como séquito del faraón-dios difunto. En algún caso se han querido relacionar algunas de estas tumbas secundarias con rituales de sacrificios, quizás voluntarios y movidos por esas concepciones religiosas, pero no hay pruebas concluyentes, y si ciertamente se dieron, se trató de una práctica que fue pronto abandonada. Conocemos mal el mundo de los dioses. Ya hay algún ejemplo de representación antropomorfa (los colosos de Min de Koptos), pero en general predominan las formas animalísticas o de fetiche. Es curioso que hay más testimonios de dioses y cultos del Delta que del Valle, quizás mostrando la mayor dinamicidad cultural de esta zona en estos tempranos tiempos formativos. El culto solar, específicamente a Ra, se halla bien establecido, estando su centro en Heliópolis, localidad que se beneficiará ampliamente de la proximidad a la capital

menfita. Así, aparece ya la representación del disco solar alado protegiendo al soberano, al igual que el motivo de la barca solar, que ya forma parte de los elementos que se incorporan a las tumbas reales desde el inicio de la Dinastía I. Es significativo que el primer nombre teóforo de un faraón sea el de Ra-Neb («Ra es el Señor»), uno de los primeros soberanos de la Dinastía II. Además de divinidades relacionadas con la figura del monarca (Horus, y quizás también Ptah de Menfis), hay testimonios de la popularidad y veneración de dioses relacionados con los grandes centros de finales del Predinástico, como Neith de Sais, Seth de Naqadah-Ombos o Min de Koptos, al que se vincula a la estratégica ruta del wadi Hammamat y del que, como hemos dicho, quedan los primeros ejemplares de representaciones antropomorfas de la divinidad (y además a una escala ya monumental). Por la antroponimia y por los pequeños objetos de protección, amuletos y joyas, sabemos que se rinde culto a Anubis (en su forma de chacal), a Thot, y aún con una difusión y popularidad que es difícil de precisar, a Isis y a Osiris.

IV.3. BIBLIOGRAFÍA

Buenas presentaciones generales de la prehistoria egipcia se encuentran en Arkell y Ucko, 1966; Adams, 1988, y Hassan, 1988 y 1995. El libro de Hoffman, 1984 sigue siendo una de las formas más originales de adentrarse en los problemas de este período. Una visión muy prolija, con detalladas descripciones de las distintas facies y yacimientos, en Mydant-Reynes, 1992. Para el inicio del estado y la unificación de Egipto, consúltense Pérez Largacha, 1993 o Kemp, 1992 y 1995. Para la Época Tinita sigue siendo imprescindible la obra de Emery, 1961, o, mucho más modernas, las de Vercoutter, 1992 y Spencer, 1993.

V

El Imperio Antiguo: la época de las pirámides

(DINASTÍAS III-V. 2675-2350 a.C.)

Los estudios sobre el Egipto Antiguo han reconocido tradicionalmente la entidad y personalidad histórica del período dinástico que se abre con la Dinastía III y llega hasta la V (o la VI, según algunos autores). Los vestigios monumentales, cuyo máximo exponente es el conjunto de pirámides de Guizah, incluido por los griegos entre las Siete Maravillas del mundo Antiguo, hablan por sí solos de la grandeza de una época que, por otra parte, dejó una profunda huella en la mentalidad de los egipcios y fue constante objeto de evocación y referencia a lo largo de toda la historia faraónica. Así, por ejemplo, soberanos del Imperio Antiguo aparecen como protagonistas de obras de ficción, de relatos, cuentos y textos de sabiduría, encarnando el tipo de buen gobernante (Snofru en la *Profecía de Neferty,* Djeser en la *Estela de Sehel*), o del rey despótico e impío (Keops en el *Papiro Westcar* y en otros ciclos de relatos cuyas noticias llegarán finalmente hasta Heródoto, quien transmite una imagen en general negativa de los constructores de las grandes pirámides). Los lugares emblemáticos de este período, como la pirámide Escalonada o la necrópolis real de Guizah, se convierten en sitios sagrados, objetos de especial veneración, donde los faraones de tiempos posteriores, como los de la Dinastía XVIII, gustarán de residir y hacer pública manifestación de piedad a los dioses y a sus ilustres antepasados. Esos monumentos serán frecuentemente atendidos y restaurados, y el estilo y el arte del Imperio Antiguo, incluso el propio modo de expresión literaria, se convertirán en modelo a imitar, sobre todo en épocas difíciles o de crisis, cuando es necesario volver la vista a la grandeza pasada (así sucede por ejemplo con lo que se ha dado en llamar el «Arcaísmo Saíta», en la Época Tardía).

Sin embargo, en muchos sentidos el Imperio Antiguo es aún hoy día un gran desconocido, con importantes dificultades y huecos para realizar una adecuada reconstrucción histórica. Ello se debe fundamentalmente a la escasez de fuentes escritas literarias. Han quedado pocos papiros, a excepción de algunos documentos, de gran importancia obviamente, como los conjuntos papirológicos hallados en Abusir. Las inscripciones son breves y escuetas en general y por si fuera poco los grandes conjuntos arqueológicos de las pirámides reales no contienen apenas tex-

tos. Esta situación es muy acusada en las Dinastías III y IV; en cambio, con la Dinastía V la cosa cambia y la disponibilidad de documentos literarios es mayor, posiblemente como resultado de un desarrollo de lo que podríamos llamar «hábito literario» y del uso de la escritura, así como por la creación de una administración que se está haciendo más compleja y sofisticada. Como resultado, el número de papiros se incrementa, las inscripciones se hacen más largas y elocuentes, destacando los textos centrados en el soberano. En la Dinastía V es cuando se ponen por escrito los anales incluidos en la célebre Piedra de Palermo, y será justamente en el monumento funerario de Unas, el último soberano de la Dinastía V, donde aparezca la versión más antigua de los *Textos de las Pirámides*.

V.I. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA

V.I.I. La Dinastía III (2675-2625 a.C.)

Es posible que el tránsito Dinastía II-III se hiciera de una forma pacífica y sin convulsiones, siguiendo una dinámica que afectaba fundamentalmente a la familia real y que se repetirá con frecuencia a lo largo de la historia egipcia: la inexistencia de heredero legítimo de la rama principal (de Jasejemuy en este caso) permite el acceso al trono de una rama secundaria (un hijo de una esposa real de menor rango posiblemente), lo que justifica a los ojos de los egipcios (y de Manetón obviamente, que es a quien debemos la división en dinastías) el que se hable de cambio dinástico.

El primer soberano será Sanajt, también conocido como Nebka, cuyo reinado es oscuro y de quien apenas conocemos nada. A ello contribuye sin duda el esplendor y brillo de su sucesor, Djeser, que marca de forma clara el advenimiento de nuevos tiempos y un punto de inflexión histórica que permiten considerarlo como el auténtico fundador del Imperio Antiguo. Los propios egipcios lo consideraron así, dada la imagen legendaria que de él se acuñó y también, de una forma muy gráfica, el que en el Papiro de Turín su nombre esté resaltado escrito en tinta roja, como marcando un giro en la genealogía de faraones. El nombre con el que lo conocían sus contemporáneos era *Necher(y)-jet* («Divino de cuerpo»).

La obra histórica de Djeser está inevitablemente unida a su conjunto funerario, la gran pirámide escalonada de Sakkarah y los patios, capillas y edificaciones varias que la rodean y que hacen de él uno de los mausoleos reales más interesantes no

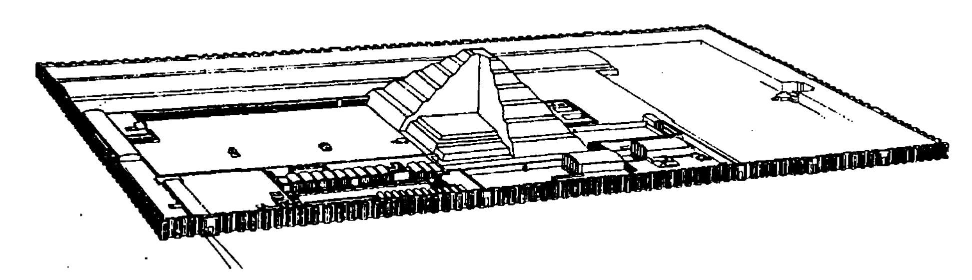


Figura 8. Reconstrucción del complejo de la pirámide escalonada de Djeser en Sakkarah (según Stadelmann)

sólo del Imperio Antiguo, sino de toda la historia egipcia. Esta obra se encuentra unida a la figura de Imhotep, ministro y consejero de Djeser, y además una de las escasas personalidades (obviamente dejando aparte a los faraones) que lograron una fama y prestigio tal que alcanzaron los honores de la divinización. Así, se le relacionó con las artes, las ciencias, y la medicina; se convirtió en patrono de la escritura y de las obras monumentales. La tradición lo consagró como el arquitecto responsable de la tumba de su soberano, con la que su fama aparecerá íntimamente ligada; será una especie de héroe civilizador que enseñó a los egipcios la técnica de construir en piedra. En la Época Tardía, sobre todo, se le rindió culto, completándose el proceso de deificación; se le asocia entonces con Ptah, el gran dios menfita que también ampara y protege a estudiosos y artesanos, y específicamente en los tiempos grecorromanos, con los Ptolomeos, se le asimila con Asclepios, el dios griego médico y sanador. La tumba de Imhotep en Sakkarah, aún no localizada pero sin duda próxima a la de Djeser, se convirtió en un importante centro de culto y de peregrinación. Curiosamente nos han quedado pocos documentos contemporáneos alusivos a este particular personaje: apenas una inscripción en un plinto de una estatua de Djeser en el que aparece su nombre y los títulos que efectivamente ostentó: Canciller del Bajo Egipto, Sacerdote Supremo de Heliópolis y Jefe de las Obras Reales, lo que confirma su gran protagonismo e importancia, así como su responsabilidad en la erección de la pirámide escalonada.

Y realmente su fama, y la de Djeser, es merecida si sencillamente nos detenemos en ese gran conjunto funerario: se trata de un amplio espacio de forma rectangular definido por un muro que presenta al exterior la típica estructura de nichos propia de los monumentos y mastabas de la Época Tinita, pero cuya ordenación interna es enormemente innovadora en su complejidad y en el empleo simbólico de los espacios. La pieza central es la célebre pirámide escalonada, que en realidad es el resultado de sucesivas construcciones superpuestas las unas a las otras, modificándose el plan inicial de lo que en principio iba a ser una mastaba, alcanzando la forma de una pirámide, que se levanta hasta los sesenta metros de altura. La forma piramidal se relaciona ya con la creencia en una asimilación y destino solar (o quizás estelar) del rey difunto; de alguna forma se trata de la rampa o escalera de ascenso a los cielos, a esa inmortalidad astral. En este sentido, es posible que los cultos de la cercana ciudad sagrada de Heliópolis se vinculen ya a la naturaleza divina del faraón, adquiriendo por tanto un papel político importante. Sabemos que Djeser edificó un santuario a Ra en Heliópolis, y es posible que la denominación *Ra-Nebu* («Sol de Oro») formara parte de su nomenclatura (Vercoutter, 1992, p. 258); no olvidemos que, como señalamos, Imhotep desempeñó precisamente el puesto de sacerdote superior de Heliópolis («El Más Grande de Los Videntes» era el título que así lo identificaba). El complejo de la pirámide escalonada, por otra parte, tiene un plan arquitectónico y espacial cuyos objetivos y finalidad exceden con mucho lo que estrictamente sería una tumba. En él se simboliza de alguna forma todo el ámbito de dominio del soberano (Egipto, o la tierra entera incluso), con dos supuestas tumbas (lo que recuerda prácticas de Época Tinita): una en tanto que rey del Alto Egipto, sin duda el auténtico receptáculo del cuerpo del soberano, y otra como soberano del Bajo Egipto, siendo un cenotafio de valor ritual. También se incluyen espacios para la realización de las ceremonias o festividades propiamente relacio-

nadas con el monarca, su poder y su regeneración cíclica (la Fiesta Sed). Aparece asímismo un templo para el culto del soberano divinizado, que en su estructura y proporciones constituye en sí una novedad. En fin, a través de este monumental conjunto se aprecia que el soberano, rey-dios, ocupa la cúspide de un sistema de *gobierno posiblemente absoluto* y con una *solidez ideológica que sin* duda constituye uno de los rasgos más destacados de todo el Imperio Antiguo. Por otra parte, la práctica de construir pirámides escalonadas se mantuvo a lo largo de toda la dinastía, pero por supuesto a menor escala y por soberanos de los que se conoce muy poco.

V.I.2. La Dinastía IV: las pirámides de Guizah (2625-2500 a.C.)

La Dinastía IV aparece inevitablemente asociada con el gran campo arqueológico de Guizah y con la construcción de sus famosas pirámides pero, en contraste con la espectacularidad y calidad de estos monumentos, su historia interna y la evolución política en general son mal conocidas y presentan grandes vacíos. La evidencia artística y monumental resalta sin duda la concentración del poder en manos de los soberanos, dotados de gran carisma y autoridad. La familia real acapara en buena medida los más altos cargos de la administración y del gobierno y de acuerdo con esta situación se producen también agitados momentos en una historia muy centrada en la corte, en problemas de sucesión al trono y de legitimidad, que pudieron enfrentar a las distintas ramas principescas, lo que por otra parte es propio de sistemas monárquicos absolutos o de poder fuertemente centralizados.

Quizás el soberano mejor conocido sea Snofru, fundador de la Dinastía. Dejó una imagen de rey generoso, humano, abierto y próximo a los súdbitos, que no renunciaba a tomar él mismo el cálamo y el papiro para anotar lo que sus cortesanos le relataban (*Profecía de Neferty*). Desde el punto de vista de los monumentos es quizás el mayor constructor de la historia de Egipto (lo que ya es un gran mérito), reconociéndosele hasta tres pirámides (incluso algunos estudiosos le atribuyen una cuarta) que consagran el tránsito desde el modelo escalonado hasta la forma piramidal ya clásica. Primero levantó en Meidum, cerca de El Fayum, donde posiblemente estuviera situada entonces la capital, una pirámide escalonada que finalmente recibirá un acabado exterior liso. Después se desplazó más al norte y en Dashur empieza a construir otra pirámide que de haberse completado de acuerdo con el proyecto original habría alcanzado unas dimensiones colosales; por desgracia, problemas de cimentación y de consistencia del terreno obligaron a variar el perfil del monumento con el objetivo de aligerar el peso y por supuesto disminuir la altura; así se llegó a lo que se llama la «Pirámide Romboidal», de extraño perfil quebrado. Es obvio que el soberano no quedó satisfecho, por lo que se hizo construir un tercer mausoleo, también en Dashur, que es la primera pirámide auténtica y un acabado modelo de perfección en sus dimensiones y formas; el complejo funerario incluía igualmente un templo para el culto del rey difunto, con algunas inscripciones y espléndidos relieves alusivos a la fertilidad y riqueza agrícola del país egipcio (destaca la inclusión de figuras femeninas, en la típica actitud oferente, que encarnan grandes latifundios o unidades de explotación), exponente de la derivación de buena parte de las rentas estatales hacia la construcción y mantenimiento de la tumba real.

Obviamente el tipo de mausoleo piramidal, que adquiere ahora su formulación clásica, responde entre otras cosas a una evolución de las creencias religiosas que, con independencia del mantenimiento de antiguos cultos estelares, se centra en las grandes divinidades del ciclo heliopolitano: Atum y especialmente, como ya tuvimos ocasión de señalar, Ra. El carácter solar de los monumentos funerarios de Snofru se hace patente, por ejemplo, en la orientación, que, abandonando las prácticas precedentes que seguían un eje norte-sur (al hilo de la veneración de las estrellas circumpolares como destino del difunto), se dispone ahora en sentido este-oeste, claramente alusivo al curso cotidiano del astro rey. Snofru ostenta el nombre de Horus *Neb-Maat*, «Señor de Maat», principio divinizado que encarna el orden primordial del Universo, cuyo mantenimiento es en buena medida función y responsabilidad del faraón; este concepto quedará así mismo antropomorfizado, en la forma de una deidad femenina que significativamente es hija de Ra. Hathor, también hija del dios solar, es objeto de una particular veneración por parte de Snofru, una de cuyas hijas aparece como sacerdotisa de su culto. Además, el tema de la barca, de claras resonancias simbólicas solares, aparece de forma recurrente asociado a este soberano: Snofru es denominado «Señor del Remo»; en la *Piedra de Palermo* se da cumplida información de la construcción de embarcaciones de costosas maderas y de dimensiones muy destacadas (por ejemplo, en los registros correspondientes a los años 13 y 14). No es raro que este motivo aparezca incluido finalmente dentro del repertorio iconográfico de los monumentos funerarios de este soberano y de sus sucesores (recuérdese el reciente hallazgo de barcas colosales de madera, cuidadosamente desmontadas y enterradas, en los laterales de la Gran Pirámide).

El reinado de su sucesor, Keops, es mal conocido, aunque la imagen que del constructor de la pirámide mayor jamás levantada en Egipto ha quedado no es precisamente atractiva: los relatos y tradiciones literarias posteriores lo presentan como un soberano duro y cruel, obsesionado por la construcción de su mausoleo (*Papiro Westcar*), sin escatimar medios e incluso recurriendo a crímenes para lograr finalmente su objetivo (Heródoto, II, 124-127). Es posible que este recuerdo negativo no proceda directamente de su reinado, y que sea una recreación posterior fraguada, por ejemplo, en los críticos momentos del Primer Período Intermedio, cuando ya habían sido saqueadas las pirámides de Guizah y cuando el colapso y desprestigio de la monarquía hizo que se las considerara monumentos inútiles de la soberbia de los faraones (son los ecos de esta imagen los que debió de recoger Heródoto). Hoy día, sin embargo, tiende a matizarse mucho el posible impacto que la construcción de un monumento como la Gran Pirámide pudo significar para la economía y para la vida del país; se ha señalado recientemente, por ejemplo, que no habría sido necesaria una utilización masiva de personal, y que posiblemente las cuestiones técnicas podrían haber sido menos complicadas de lo que normalmente se piensa. En torno a la pirámide de Keops se despliega una auténtica ciudad de los muertos, con sus calles y manzanas, ordenada de tal forma que la situación de las tumbas supone un reflejo de la estructura social, de una elite cortesana sometida a una compleja jerarquía y que, por encima de todo, giraba en torno a la posición central del soberano. Así, en la tumbas más próximas a la pirámide de Keops se entierran las reinas, los hijos del rey y los más altos notables, incluyendo a Hemiunu, en

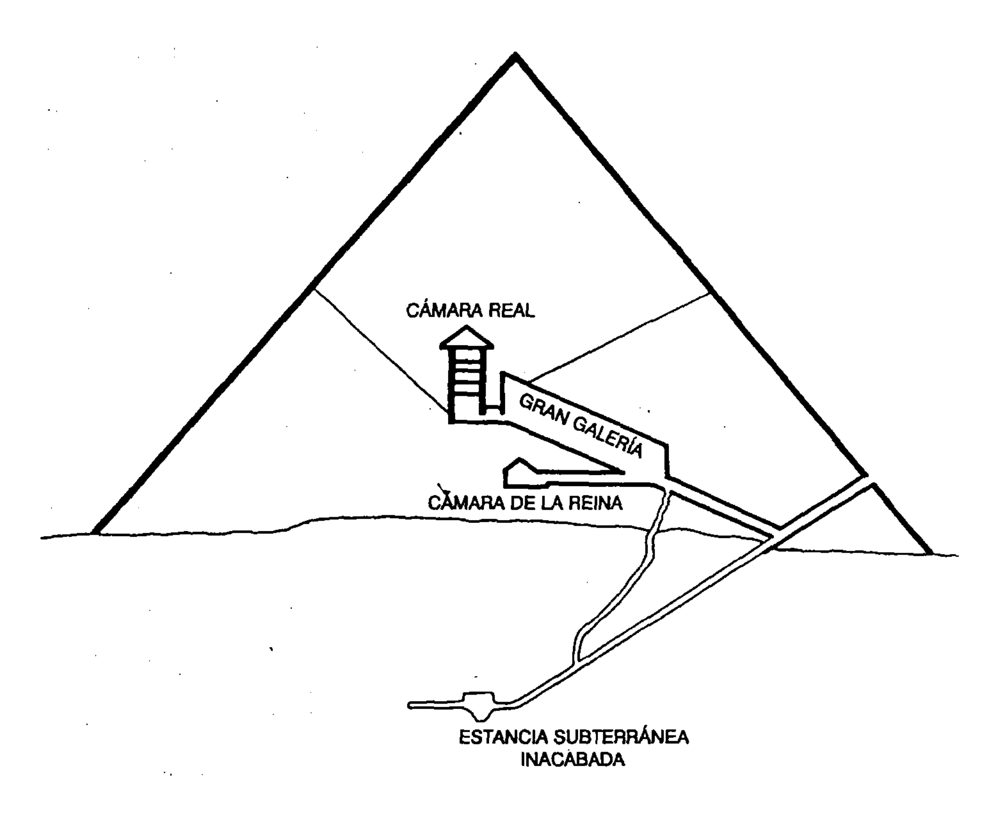


Figura 9. Sección de la pirámide de Keops (Dinastía IV)

quien recae el mérito de haber llevado a buen término la edificación de la tumba real, motivo por el cual fue recompensado por su señor, entre otras cosas, con una excelente estatua funeraria (hoy día conservada en Hildesheim).

Similar en grandeza y dimensiones es la pirámide de Kefrén, segunda en cuanto al tamaño, pero que, además del templo subsidiario, incorporaba ya otro santuario en el límite de las tierras cultivables (el llamado «templo del valle»), novedad que se va a imitar posteriormente. Aunque hay dudas, se piensa que a este soberano se debe la célebre esfinge, monumental figura del rey deificado con cuerpo de león que se excavó aprovechando un peñón natural de la meseta de Guizah. Parece que tras su reinado la dinastía entró en una dinámica de conflictos internos, muchas veces de carácter familiar, pero donde quizás también tendrían un papel destacado las disputas de tipo religioso. Así, la posición dinástica de Radjedef, posiblemente un usurpador, que significativamente abandonó la meseta de Guizah e hizo erigir su tumba en Abu Rawash, es incierta. Lo que parece claro es que el país, o más concretamente la monarquía, está enfrentándose a problemas o situaciones nuevas, de lo que es adecuado reflejo la disminución del volumen y de las dimensiones de la tercera pirámide de Guizah, la de Micerino, o el abandono, efímero por otra parte y que no llegó a tener continuidad, del modelo piramidal por parte del último soberano del período, Chepseskaf, que se hace enterrar en una monumental mastaba

(indicando una vuelta a modas pasadas) precisamente en la vieja necrópolis de Sakkarah, lejos de Guizah.

V.I.3. La Dinastía V (2500-2350 a.C.)

El comienzo de este nuevo período ofrece algunas cuestiones de interés y aparece ligado a los problemas sucesorios de la dinastía precedente, y sobre todo por una figura femenina que, a juzgar por como se refieren a ella las fuentes y por el espléndido mausoleo que se le dedicó, desempeñó un papel muy relevante en el tránsito dinástico. Se trata de Jentjaus, que según algunos era hija de Micerino y que estuvo casada o bien con Chepsekaf o con Userkaf, el primer faraón de la Dinastía V. Enterrada en una rica mastaba en Guizah, aparece con el título de «Madre de Dos Reyes del Alto y Bajo Egipto», quienes, en general se identifican con Sahure y Neferirkare, el segundo y tercer soberano respectivamente de la nueva dinastía, y que efectivamente eran hermanos. Neferirkare hizo incluso que se construyera un cenotafio a Jentjaus junto a su tumba real, en Abusir, manifestando así su deferencia y devoción a este personaje, sobre el que volveremos más tarde.

La Dinastía V protagoniza importantes cambios que apuntan en una línea concreta evolutiva del panorama religioso y político. Por un lado se abandona la meseta de Guizah y se traslada la necrópolis real (a partir de Sahure) más hacia el norte, en el actual sitio de Abusir. Pero sobre todo se multiplican los elementos y los indicios del éxito y auge de la religión solar a Ra. Casi todos los antropónimos de la dinastía son teóforos, que contienen el nombre de esta divinidad: Sahure, Neferirkare, Chepseskare, Neferefre, Niuserre, Djedkare. El título de «Hijo de Ra» *(Sa-Ra)*, que ocasionalmente había aparecido con anterioridad, se convierte ya en parte integrante de la nomenclatura del soberano, de lo que se llama el «Gran Nombre» del faraón, y además, de forma muy significativa, conteniendo normalmente el auténtico nombre personal o de nacimiento del ocupante del trono (quizás para insistir en la filiación divina desde los orígenes). Los faraones de este tiempo colman de ofrendas, donaciones y muestras en definitiva de respecto y devoción a los santuarios solares, especialmente a los de Heliópolis. No sólo Ra, sino otras divinidades asociadas con él se benefician de esta política, como el «Ojo de Ra», identificado en ocasiones con Hathor y en cualquier caso defensor mítico de la barca solar, o los «Espíritus de Heliópolis» (mal conocidos), tal y como aparece reflejado en la Piedra de Palermo, redactada justamente en este período. Además, se convirtió en práctica común que cada soberano erigiera un templo a Ra del tipo llamado «templo solar»: la estructura básica es un gran espacio rectangular delimitado por un muro, a cielo abierto, en cuyo interior, sobre una estructura en forma de pirámide truncada, se levantaba el obelisco, emblema por excelencia del sol, elemento vertical rematado por una punta piramidal de cuatro caras pintadas de blanco o revestidas de metal para que los rayos solares brillen y destaquen aún más, y delante del que se situaba el altar o ara en el que efectivamente se desarrollaba la liturgia; adosadas a las paredes se situaban las estancias sacerdotales y los almacenes, en tanto que en el exterior, libre para poder continuar su curso eterno, se levantaba un modelo de barca solar de gran tamaño. Estos templos estaban dotados de rentas y ofrendas de gran riqueza, y parece que de alguna forma estaban en función de las pirámides de los soberanos, tal y como se ha podido deducir de la información de los ya citados Papiros de Abusir.

En relación con toda esta actividad se puede citar una tradición, recogida en forma de relato en el célebre *Papiro Westcar*, que nos cuenta cómo durante el reinado de Keops el dios Ra engendró en el cuerpo de una mujer, esposa además de un sacerdote del culto solar, a tres niños que estarían destinados al trono de Egipto y que serían los primeros reyes de la Dinastía V. El cuento es de gran calidad literaria y muy expresivo, y describe el nacimiento milagroso de los tres niños con la asistencia de varias divinidades, específicamente relacionadas con la maternidad y el hecho de nacer (Isis o Jnum, por ejemplo). Obviamente se trata de un relato ficticio (el texto es del Imperio Medio) que modifica algunos aspectos de la realidad (Userkaf no es hermano, sino padre posiblemente de los dos soberanos siguientes), pero inevitablemente se podría evocar aquí el importante papel de Jentjaus en el cambio dinástico y, desde luego, el reflejo de una situación que propició el ascenso del culto a Ra y de un clero, el Heliopolitano, que si no es de alguna forma responsable del cambio dinástico, sí se beneficia enormemente de las transformaciones que trae el período.

Todo esto afecta a la monarquía y a su definición ideológica o religiosa. Los conjuntos funerarios reales se van construyendo con una calidad y dimensiones más discretas y las pirámides se hacen más pequeñas, muchas veces con un núcleo de ladrillo o de relleno que se recubrirá de una capa exterior de piedra bien excuadrada para darle forma y apariencia. En cambio, adquieren más entidad y protagonismo los templos funerarios y, sobre todo, los santuarios solares arriba mencionados, donde el faraón es asociado con la divinidad solar. Podríamos preguntarnos si la posición filial del rey respecto al dios, por mucho que asegure la condición divina del soberano, no supone una subordinación, quizás pérdida de carisma, y en todo caso una limitación del poder real (por ejemplo frente a un clero o una aristocracia con influencias crecientes). Así se explica que justamente con el último faraón de la dinastía, Unas, aparezcan los llamados *Textos de las Pirámides*. En las paredes y techos de los pasillos y cámaras de la pirámide de este soberano, en Sakkarah, se pusieron por escrito en miles de líneas lo que resulta ser el más antiguo corpus de literatura religiosa y funeraria egipcio. Se trata de un conjunto abigarrado y heterogéneo de fórmulas, de fragmentos de mitos, de recitados y letanías, que en cualquier caso dejan bien claro que el destino del rey difunto es una apoteosis celestial en la que fundamentalmente se identifica con Ra. Resulta paradójico que en este mausoleo, de pequeñas dimensiones, se incluya ese riquísimo conjunto literario-religioso, en tanto que las grandes pirámides de las Dinastías III, IV, y casi toda la V, son prácticamente anepígrafas, como si la escasa calidad del monumento se quisiera compensar con la plasmación perenne del formulario preciso para que el rey difunto alcance la inmortalidad.

V.2. RELACIONES INTERNACIONALES DURANTE EL IMPERIO ANTIGUO

La política exterior durante el Imperio Antiguo debió de seguir la tónica de prosperidad general que se pone de manifiesto en este período. Egipto goza en estos momentos de una posición privilegiada gracias a la protección natural que sus fronteras ofrecen; el estado está bien organizado y gobernado, con sistemas de informa-

ción y de administración que podían también asumir el control de las relaciones externas. Por otra parte, los acontecimientos internacionales o de relaciones con pueblos vecinos no se consideraban dignos de representarse dentro de los repertorios iconográficos tradicionales (fundamentalmente en las necrópolis reales), y por otra parte, cuando eso sucede (hay obviamente algunas excepciones), nos preguntamos si se trata en verdad del reflejo de un hecho histórico concreto y real, que efectivamente aconteció, o si sería una representación tópica, que por razones de índole artística o religiosa (por ejemplo, para exaltar la gloria del soberano) se consideró conveniente incluirla.

Egipto mantuvo por supuesto relaciones con vistas a proporcionarse los productos extranjeros de los que carecía naturalmente. Además, aunque bien es verdad que aún no existía en las proximidades del valle del Nilo ningún gran estado que pudiera inquietar a los faraones, lo cierto es que hubo escaramuzas y disputas fronterizas, algunas de ellas de notable entidad. La zona de expansión favorita va a ser nuevamente Nubia. La actividad egipcia allí atestiguada durante el Imperio Antiguo es notable, y posiblemente muy temprana. La clave para dilucidar esta cuestión reposa en la valoración de un notable documento, la llamada Estela de Sehel (o del Hambre). Se trata de una inscripción de Época Tardía, pero que recoge la tradición de una sequía importante que afectó a Egipto en tiempos de Djeser. El soberano, aconsejado por Imhotep, decide pedir el auxilio del dios Jnum, señor de Elefantina y de la zona de la I Catarata, en donde según una creencia muy extendida se generaba la crecida del Nilo. El dios accede a las súplicas y manifestaciones de piedad de Djeser y soluciona la situación del país (con buenas crecidas, se entiende). Agradecido, el faraón le entrega una amplia franja de Nubia al sur de la frontera egipcia. Aparte de incluir elementos evocadores de la leyenda de las «vacas flacas» del sueño de Faraón en la historia bíblica de José, si le damos crédito histórico, durante la Dinastía III el control egipcio sobre Nubia llegó a un centenar de kilómetros al sur de la I Catarata. En relación con esto se podría mencionar la intensa actividad de algunos soberanos del período, como Huni (último faraón de la Dinastía III) en el extremo meridional del país, o la importancia que entonces adquiere la ciudad de Elefantina, tal y como las excavaciones recientes están poniendo de manifiesto.

Bastante bien documentada está la política exterior de Snofru gracias a la Piedra de Palermo. En el año 13 de su reinado se registra una importante victoria sobre los nubios con el resultado de un botín de 7.000 prisioneros (4.000 hombres y 3.000 mujeres), además de 200.000 cabezas de ganado (!). Más adelante, otra campaña contra los libios le aporta 1.100 cautivos y 13.100 animales... También se anota la llegada de flotas cargadas de madera, de cedro y coníferas, posiblemente de Siria. Pero quizás la gran apertura exterior se debería situar durante la Dinastía V. En el reinado de Sahure los egipcios llegan en Nubia hasta la altura de Abu-Simbel, para explotar las canteras de la zona. Se vuelve a guerrear contra los libios, pero son sobre todo importantes los contactos en dirección al Sinaí y la franja Sirio-Palestina. La actividad en las minas de cobre del wadi Magarah (Sinaí) es ya regular, posiblemente gracias a la pacificación de la zona y a la colaboración de poblaciones beduínicas. Por otra parte, en el monumento funerario de Sahure, en Abusir, se representa con gran detalle la llegada de barcos con gentes de aspecto clara-

mente asiático, quizás como embajadores o como comerciantes (¿de Biblos?). Según la Piedra de Palermo, durante el reinado de este soberano se abrió asímismo la ruta que comunicaba Egipto con el País del Punt, de localización incierta, que quedaba hacia el sur y al que se llegaba posiblemente por el Mar Rojo. Allí consiguen los egipcios toda una serie de productos de lujo o de valor ritual o religioso que provienen en general del contexto africano o del sur de Arabia (Yemen, golfo de Adén, costa somalí, etc.), como el incienso, oro, marfil, pieles de animales, esclavos, etc.

Es posible que en el Imperio Antiguo la presencia egipcia en Palestina hubiera sido ocasionalmente de tipo militar. Los datos al respecto son escasos y ambiguos, pero puede citarse la representación de una fortaleza (asiática posiblemente) que aparece en la tumba de Inty, en Deshasha (Dinastía V), donde, al margen de la entidad del acontecimiento, se ponen de manifiesto las desarrolladas técnicas de asedio y de conquista de ciudades amuralladas (excavación de minas, demolición de las murallas) que poseían los egipcios en este temprano período.

V.3. LA ADMINISTRACIÓN Y EL GOBIERNO DE EGIPTO

A lo largo de toda la historia de Egipto la monarquía ha sido la piedra angular de su organización estatal, pero también de su sistema religioso y de comprensión del mundo. Este presupuesto es particularmente válido para el Imperio Antiguo. Se trata sin duda de uno de los períodos de mayor vitalidad de la realeza faraónica. La evidencia de las fuentes, particularmente de los espléndidos mausoleos que se levantan en honor de los faraones, apuntan hacia la consideración y el respeto, el carisma y la devoción profunda de que fue objeto esta institución entre las Dinastía III y la V. Es cierto que el faraón fue siempre entendido en Egipto como divino, pero, como han señalado algunos, quizás nunca fue tan «dios viviente» como en los tiempos del Imperio Antiguo.

La realidad es que aparecen ya todos los elementos definitorios del status de la realeza, que permanecerán en general inalterados durante miles de años. La nomenclatura real queda completada: el soberano ostenta el «nombre de Horus», el «nombre de Nebty», el nombre de «Rey del Alto y Bajo Egipto», todos conocidos ya desde la Época Tinita; ahora se incorporará el nombre de «Hijo de Ra», bien encuadrado como vimos en la evolución histórica y religiosa del período, así como el de «Horus de Oro». Este nombre, que aparece por vez primera con Djeser, ha sido interpretado de formas diversas: sobre la base de un juego de palabras que asimila la voz egipcia «oro» *(neb)* con el topónimo de Ombos [*Neb(u)*], ciudad del dios Seth, se ha pretendido ver en este título una alusión a la victoria mítica del halcón Horus sobre Seth. Una propuesta más sencilla y quizás también más razonable consiste en relacionar este nombre con la insistencia en la naturaleza divina del soberano: el oro es la carne de los dioses, la materia prima de que están hechos y recubiertos sus miembros, su manifestación material; de ahí el valor que dan los egipcios a depositar oro en las tumbas y especialmente sobre el propio cuerpo del difunto, como una manera más de contribuir a su inmortalidad. No olvidemos que la inclusión de este nombre en el protocolo real se produce en el reinado de un soberano (Djeser) que a juzgar por su monumento funerario puso el acento en la deificación

de la figura real, y que significativamente por su nombre de Horus era llamado, como dijimos, *Necher(y)-jet* («Divino de Cuerpo»).

Más problemático se nos presenta el intentar definir cómo entendían los egipcios la divinidad del soberano. Se trata de una cuestión que tuvo que experimentar notables modificaciones a lo largo de las distintas etapas de la historia. Está claro que, quizás a excepción de los tiempos más remotos o de las dinastías centrales del Impero Antiguo (Dinastías III y IV), el faraón no fue en general considerado como uno de los grandes dioses, sino una especie de gran mediador, con un pie en el mundo divino y otro en el humano. El soberano encarna a la divinidad (Ra, Horus, Osiris, Atum o Geb); se sienta en su trono y desempeña una función cuyo origen se remonta a los dioses que según la tradición aparecieron en los tiempos míticos sobre el trono de Egipto. Así entendido, el faraón es un representante del dios y de ahí le viene su naturaleza divina; es su función la que le confiere tal calidad, de forma que la ceremonia de coronación es la que marca el inicio de la reverencia, veneración y culto que puede recibir un soberano en vida. Otra cosa es el destino *post mortem* del monarca; aquí si que no hay dudas: es recibido en el cielo, en el más allá bienaventurado y allí es entronizado de nuevo, esta vez identificado ya con el padre o rey de los dioses (Ra en principio, pero también Osiris); en su templo funerario, el soberano muerto recibe un culto que en ocasiones permaneció vigente durante siglos.

A lo largo del Imperio Antiguo la concepción que se tiene de la monarquía sufrió una evolución. Durante la Dinastía III y la primera mitad de la IV la posición del faraón es francamente cenital, tanto en el aspecto político y social como en el religioso; a medida que avanzamos hacia el final del período, sobre todo con la Dinastía V, se puede atisbar una disminución del carisma, y quizás una pérdida de autoridad, posiblemente en beneficio de sectores sacerdotales y funcionariales. Al mismo tiempo que las tumbas reales se hacen más pequeñas y modestas, las mastabas de los altos cortesanos y funcionarios se amplían y enriquecen. La distancia que separa al soberano de sus súdbitos, de sus cortesanos, disminuye. Las biografías de los nobles, escritas en sus tumbas, registran a partir de la Dinastía V anécdotas que demuestran una mayor proximidad e intimidad con el soberano, sin duda como resultado de un debilitamiento de su posición. En los textos de inicios del Imperio Antiguo da la impresión de que el faraón lo es todo; a finales de este período, es un elemento más de un estado en el que hay otros protagonistas que también reclaman un papel (nobles cortesanos, gobernadores provinciales, sacerdotes, etc.).

Parece evidente que, durante el período que estamos estudiando, Egipto estuvo en general bien gobernado y administrado. La capacidad de gestionar los recursos, los excedentes y el potencial humano del país (para los grandes monumentos funerarios de los soberanos, por ejemplo), así como una buena coyuntura económica general, explican en gran medida lo que fue una clara etapa de esplendor. La estructura administrativa se hizo cada vez más compleja, sofisticada y funcional, estando constituida por un ejército de cortesanos, notables y escribas. Conocemos mal la cuestión por la propia naturaleza de las fuentes; si bien es verdad que se han conservado gran cantidad de esculturas, tumbas, y representaciones de personas vinculadas al gobierno y a la burocracia, también lo es que las inscripciones o textos que las acompañan ofrecen problemas importantes de interpretación: en la mayoría

de los casos (hasta bien avanzada la Dinastía V), las biografías de funcionarios se reducen a una mera enumeración de títulos, a una relación de los cargos ocupados, que no aparecen recogidos de forma sistemática o exhaustiva, ni claramente ordenados, mezclando los puestos de tipo civil con los sacerdotales o religiosos, siendo además difícil distinguir entre aquellos puramente honoríficos y los que suponen un efectivo ejercicio de una parcela de poder.

Sabemos que hay cuatro o cinco grandes departamentos, algunos ya existentes desde la Época Tinita, de entre los que merece la pena mencionar al «Tesoro», que gestiona la recaudación de los tributos, en especie y posiblemente con un ciclo bianual, o el «Granero» (llamado también el «Doble Granero»). Hay oficinas específicamente dedicadas al abastecimiento cotidiano de carne para el palacio y para las necesidades del culto (ofrendas litúrgicas, en forma de víctimas sacrificadas); otras se encargan de la puesta en explotación de nuevas tierras, del asentamiento de colonos y la organización de los cultivos. Entre los más altos funcionarios podríamos citar al «Superior de las Grandes Mansiones», muy vinculado a los tribunales y la administración de la justicia, y el «Supervisor de los Documentos (o Decretos) Reales», que es el encargado de la intensa labor diplomática del gobierno (cartas, órdenes, relaciones y listas), así como de la organización y custodia de los archivos. El «Jefe de las Obras (del rey)» está al frente de la actividad constructiva, muy especialmente de la edificación del mausoleo del soberano, así como de empresas agrícolas, e incluso de expediciones y misiones (a veces armadas) con destino a las canteras, a las zonas mineras, muchas veces fuera de las fronteras, para buscar piedras de calidad o metales. El «Superior de los Graneros (o del Doble Granero)», vinculado con el servicio del mismo nombre, ha de ocuparse de la explotación y rentabilidad de las tierras del palacio. También existe un «Superior del Tesoro», pero sin duda el personaje central de la administración del Imperio Antiguo es el Visir. Aunque se puede remontar a épocas mas antiguas, el primero claramente atestiguado data de inicios de la Dinastía IV. Se trata del ministro principal, que debe ser alguien muy próximo al soberano y que goza de su plena confianza, por lo que muchas veces era un puesto ocupado por uno de sus parientes o familiares próximos. El Visir tiene muy amplias funciones, que lo colocan en posición de controlar y supervisar toda la estructura administrativa; de hecho, es frecuente que acumule algunos de los altos cargos que más arriba hemos presentado. Se encuentra muy especialmente vinculado a la gestión de la justicia, por lo que es frecuente que se le asocie a la diosa Maat (encarnación del principio del orden o la armonía). Para ser eficaz, el Visir estaba auxiliado por un nutrido cuerpo de mensajeros, heraldos y secretarios que le mantienen adecuadamente informado y transmiten sus órdenes. Parece que en un momento dado el título se desdobló, pudiendo existir dos titulares, quizás en función de la división natural del país (un Visir para el Alto Egipto, y otro, para el Delta), o bien repartiéndose los diversos sectores de la administración. Otro personaje de interés es el «Canciller del Dios»; se trata de un puesto temporal, nombrado para una misión u objetivo concreto, como una expedición militar, o de búsqueda de materias primas, o incluso para gestionar una provincia o distrito de particular importancia económica y estratégica, función para la cual estaba dotado de importantes poderes. La administración provincial presenta ya la típica división del país en nomos, al frente de cada uno de los cuales hay un funcionario

llamado nomarca, que acumula los títulos de «Excavador de Canales», «Conductor del País» (de resonancias militares) y «Gobernador del Castillo(= el nomo)»; durante buena parte del Imperio Antiguo estuvieron fuertemente controlados por la monarquía, que los trasladaba con frecuencia, pero ya en la Dinastía V se aprecia un proceso de formación de una nobleza provincial que progresivamente irá adquiriendo más autonomía y que terminará patrimonializando el gobierno y estableciendo linajes de ámbito local.

Las relaciones entre la monarquía y la aristocracia cortesana y funcionarial es un tema destacado para comprender la evolución social y política del Imperio Antiguo. Como comentamos, a finales del período se aprecia un progresivo fortalecimiento de la nobleza (tanto en la capital como en las provincias), que tiene un claro reflejo en la riqueza y entidad de las tumbas privadas, y sobre todo en el desarrollo de las autobiografías funerarias, que se van haciendo más elocuentes y ricas: a partir de modelos en los que se destaca sólo algún acontecimiento de especial relevancia en relación con el monarca (un regalo, favor o nombramiento), se va progresando hacia auténticas plasmaciones de la vida y trayectoria del personaje, reflejo de un incipiente individualismo. Es posible que a comienzos del período, durante la Dinastía III, ante la necesidad de reclutar gentes nuevas para un sistema de gobierno y administración aún en formación, se dieran algunos casos de promoción social, de carreras brillantes auspiciadas por el mérito, la eficiencia y la preparación, pero está claro que en la Dinastía IV, cuando más fuerte parece ser la autoridad y carisma del soberano, los altos puestos del gobierno son ocupados predominantemente por familiares del soberano, práctica que irá desapareciendo en la Dinastía siguiente.

Otra cuestión clave es la del mantenimiento de esta administración, lo que debió de suponer una importante derivación de riquezas y rentas. En la concepción egipcia, hay una conexión muy estrecha entre el servicio al estado y al soberano y la percepción de riquezas, no precisamente en forma de salarios (tal y como lo entendemos actualmente). La forma más típica de compensar económicamente a un notable o un funcionario es por medio de entregas directas de bienes en especie o, especialmente, adscribiéndole una renta (de una explotación agrícola propiedad en principio de la realeza, por ejemplo). Este mismo esquema es válido en la relación de un alto puesto administrativo frente a sus subordinados o dependientes, a los que tiene obligación de mantener. Así, al igual que en la necrópolis de Guizah el faraón está enterrado rodeado por sus familiares y cortesanos, las tumbas de los altos funcionarios están rodeadas por las de sus auxiliares y dependientes.

A partir de la Dinastía V se generaliza una práctica, que debía de ser anterior, por medio de la cual se derivarán rentas de templos o del patrimonio religioso (dependientes en principio del soberano), para pagar a los funcionarios. Éstos, para legitimar sin duda esa situación, van acumulando, junto a sus títulos civiles, cargos o puestos sacerdotales, práctica que se va a imponer hasta el punto de que incluso en el Primer Período Intermedio y en el Imperio Medio van a conservarse títulos funcionariales del Imperio Antiguo como meros puestos de responsabilidades litúrgicas. Los soberanos de este período incrementarán las donaciones y fundaciones a divinidades y a santuarios sin duda animados por esta particular dinámica. Por otra parte, en las Dinastías V y VI se incrementa la presencia de cargos relacionados con

el culto al faraón difunto, con el servicio religioso en la pirámide real, no sólo para mantener y compensar a los funcionarios y cortesanos, sino también, como acertadamente se ha señalado, para tratar de fortalecer los lazos entre la monarquía y la aristocracia, lazos que, como comentamos, se van haciendo progresivamente más débiles. Los factores de tipo ideológico y religioso tienen aquí también su lugar: con la yuxtaposición de cargos civiles y sacerdotales se trata de poner posiblemente el acento en una concepción sacral del servicio al rey y de la propia noción de estado que es típica de la mentalidad egipcia.

Los vicios que derivaron de estas prácticas fueron muchos y en ellos está una de las claves del progresivo declive del estado faraónico en el camino que llevará a la crisis del Primer Período Intermedio. La monarquía egipcia va a ser así víctima de una sangría económica que la privará de buena parte de sus riquezas, de sus rentas y del control de amplias zonas productivas del país. Además, la creciente autonomía de las familias gobernantes locales va a agudizar este conflicto. La proliferación y acumulación de títulos a fines de la Dinastía V (y en la VI) puede significar que se van vaciando de contenido, perdiendo su función específica y sirviendo simplemente para acumular la mayor cantidad posible de rentas.

V.4. EL PRIMER PERÍODO INTERMEDIO

Entre las Dinastías VI y XI, a finales del III milenio a.C., Egipto atraviesa por una de las crisis más destacadas de su historia. Se trata de un período que se presenta normalmente como una «época oscura», realzándose el fuerte contraste con la prosperidad y estabilidad del Imperio Antiguo. Y, sin embargo, no faltan precisamente fuentes o documentos: la arqueología refleja una imagen en general de continuidad y, si bien es cierto que hay un declive de los grandes centros políticos tradicionales (la zona menfita especialmente), ello se compensa con la floración de los centros regionales, que ponen de manifiesto el nuevo papel protagonista de las aristocracias locales. Por otra parte, se trata de una época bien surtida de fuentes escritas o literarias: hay estelas, decretos reales, autobiografías funerarias, que ahora alcanzan su forma clásica y que se hacen largas y llenas de datos de valor histórico, e incluso textos de tipo literario o narrativo, como veremos. Todo ello no impide que sea una época compleja y agitada de la que es ciertamente comprometido el presentar la evolución de los acontecimientos.

V.4.1. Evolución histórico-política (2350-2008 a.C.)

El Primer Período Intermedio arranca de la Dinastía VI, encuadrada aún por algunos historiadores en el Imperio Antiguo, pero que supone un tránsito hacia la crisis. Ya los propios egipcios entendían que con ella se iniciaba un cambio; así, en la lista de reyes del Papiro de Turín se realiza al final de la Dinastía V una suma de los años transcurridos desde Menes, entendiendo que se cerraba ahí un ciclo histórico. Las dificultades que aquejan a la monarquía se hacen patentes y se agravan. Manetón recoge la tradición del asesinato del primer faraón de esta dinastía, Teti. Es posible que se produjeran usurpaciones en el trono. En todo caso, el reinado de Pepi I es un buen exponente de la situación. Debió de hacer frente a varias conspiraciones que involucraban a altos funcionarios y hasta a miembros de la familia real;

asoció al trono a su hijo y heredero Merenré para así tratar de asegurar la sucesión, y finalmente estableció una alianza con una importante familia provincial del Alto Egipto (de la zona Tinis/Abidos), con dos de cuyas mujeres se casa. Está claro que las provincias del sur se están desligando de la autoridad del faraón que, en un intento de controlar la situación, creará el cargo de «Gobernador del Alto Egipto», que rápidamente quedará desvirtuado. El final de la dinastía se pierde en el largísimo reinado, de casi un siglo, de Pepi II.

A la muerte de éste se produce el colapso de la monarquía. Las Dinastías VII (si es que existió) y la VIII, son meras sombras, con faraones de reinados efímeros, posiblemente simples instrumentos en manos de la nobleza, y sobre todo asistimos a un desarrollo y protagonismo innegable de los poderes locales. En muchas provincias o nomos y en determinadas comarcas del valle del Nilo se constituirán pequeños principados controlados muchos de ellos por enérgicos linajes. Posiblemente a la tradicional tendencia a la fragmentación que es propia de los momentos débiles de la realeza se unió la necesidad de dar una solución a escala regional o local, al parecer la más apropiada para dar salida a los graves problemas de tipo social y económico que aquejaban al país. El resultado es que se consolidaron poderes fuertes en torno a Koptos, Assiut, o Hierakómpolis. Algunos de ellos llegarán a reclamar en un momento dado la dignidad real, proclamando su intención de restaurar la situación y, en definitiva, el gobierno faraónico centralizado.

El primer intento serio fue protagonizado por una familia de Heracleópolis (en la zona de El Fayum), que constituyó lo que se llama Dinastías IX y X (Heracleopolitanas), con capital en principio en esa localidad, aunque posteriormente la desplazaron a la zona menfita. Sus objetivos políticos e ideológicos se encuentran en buena medida reflejados en las *Instrucciones a Merikare*, una de las piezas clásicas de la literatura sapiencial egipcia, supuestamente escrita por un soberano de la Dinastía X para su hijo, el también faraón Merikare. Gracias a este texto sabemos que los heracleopolitanos desarrollaron una intensa actividad en la zona del delta, restaurando la situación, expulsando a los extranjeros que se habían infiltrado, repoblando territorios, garantizando la explotación de los campos y la seguridad de las fronteras. Por otra parte, se reconoce ya la rivalidad con los tebanos en el sur; pese a que momentáneamente la Dinastía X llega a controlar hasta Tinis, parece que al final acabaron aceptando la partición del país y la convivencia pacífica con el sur:

> ... No tengas malos tratos con el sur. Ya sabes lo que la Residencia profetizó al respecto... Sé clemente y renueva los tratados... Ten buen trato con el sur y verás cómo los portadores de ofrendas llegarán a ti cargados de tributos. (Trad. J. M. Serrano, 1993)

En la parte meridional del país, en efecto, se venía desarrollando un proceso análogo de concentración del poder en torno a Tebas, que por primera vez en la historia de Egipto aparece con un protagonismo claro, en torno a un linaje dinástico que reclamará igualmente la legitimidad monárquica. Encabezarán la oposición y competencia con los heracleopolitanos, sobre todo en la zona del Egipto Medio, donde se desarrollará buena parte de esta auténtica guerra civil, y finalmente acabarán triunfando y restableciendo la unidad del país gracias a la acción de Mentuhotep II, el fundador de la Dinastía XI y del Imperio Medio, quien cierra políticamente lo que se llama Primer Período Intermedio.

V.4.2. La evolución económica y social

De un tiempo a esta parte se han desarrollado estudios que, al margen de los acontecimientos políticos a los que acabamos de pasar revista, valoran mucho los condicionantes medioambientales, de relación del hombre con el medio, para comprender en buena medida lo que está pasando en Egipto a fines del III milenio a.C. Es lo que hemos dado en llamar el «factor ecológico». El progresivo descenso del nivel de humedad y de disponibilidad de recursos hídricos que se detecta por todo el Próximo Oriente y norte de África desde el inicio del Neolítico alcanza justamente en este momento uno de sus puntos más agudos, que se manifestaría en una sequía prolongada durante varios siglos y de la que se han encontrado evidencias geológicas en el valle del Nilo. De esta forma comienzan a hacerse comprensibles muchos datos que aparecen en las propias fuentes egipcias. La Piedra de Palermo, que recoge las crecidas anuales del Nilo, refleja una clara tendencia descendente entre las Dinastías I y V. El paisaje que constituye el fondo de las escenas de género que decoran las tumbas de los nobles comienza a cambiar en la Dinastía VI, reflejando un ambiente más árido. Precisamente la primera representación de una hambruna aparece en el complejo funerario de Unas, el último soberano de la Dinastía V. Las fuentes literarias son aún más evidentes, aludiendo con frecuencia a la escasez de agua, a la sequía y al avance del desierto, y también lógicamente a la necesidad de realizar esfuerzos en obras de irrigación o de tipo hidraúlico. Así, el nomarca Hety I de Assiut, contemporáneo y aliado de las dinastías heracleopolitanas, dice:

> Ofrecí un regalo a esta ciudad (Assiut) sin recabar de ella la corvea del Bajo Egipto, ni la corvea del Alto Egipto. Hice (de ella mi) monumento... Acondicioné un canal de diez codos, para el que excavé en tierras de labor, y levanté una compuerta... una cosa de uso prolongado, en una única construcción, sin arruinar (ningún) hogar. Dispongo de un amplio monumento, un muelle recto... He dado vida a la ciudad, hice que el trabajador comiera cebada del norte, y se repartió agua en mitad de la jornada, para permitir que el débil se recobrara... Hice un canal para esta ciudad, mientras que el Alto Egipto pasaba apuros, y el agua no se veía... Hice que las aguas de la inundación cubrieran las viejas colinas. Hice que las tierras de cultivo quedaran irrigadas, en tanto que las gentes vecinas padecían sed. Todos dispusieron a placer de agua de la inundación. Di agua a sus vecinos para que estuvieran en paz con ellos... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

Esta situación hizo que se produjeran fenómenos de carestía, de hambres, en forma de crisis de subsistencia, sobre todo en el Alto Egipto, donde la relación del hombre y el río es más precaria y el valle es más estrecho. Las propias luchas entre heracleopolitanos y tebanos se interrumpieron en más de una ocasión para atender a estos problemas, como muestra la inscripción de un oficial del bando tebano, Djari (que se proclama «gran proveedor de la patria en los años del hambre»):

> Me comisionó (Antef II) tras haber combatido con la Casa de Hety al oeste de Tinis. Este gran señor me envió al norte para procurar alimento, consistente en cereal del Alto Egipto, para toda esta tierra, desde Elefantina hasta el nomo de Afroditópolis... (Trad. M. Lichtheim, 1988, pp. 40-41)

Las poblaciones vecinas de Egipto, los habitantes de los desiertos Líbico y Arábigo, así como de la Baja Nubia, debieron de ser las primeras víctimas de la sequía, al vivir

en un territorio donde el agua es un bien escaso y preciado y donde el agotamiento de los pozos empujaría a estas poblaciones, muchas de ellas seminómadas y pastoriles, hacia el valle del Nilo. Así se explica que las fuentes de la Dinastía VI empiecen a mencionar expediciones de castigo que ponen en evidencia una situación de inestabilidad en las fronteras y en zonas que tradicionalmente habían estado sometidas a la influencia egipcia, como el Sinaí, los oasis occidentales, las canteras del desierto oriental o el territorio nubio entre la I y II Catarata. En el propio Egipto, los más perjudicados con la situación serán obviamente los campesinos, que constituyen la gran masa de población y que se encontraban siempre al borde de la miseria, sometidos además a una carga impositiva que parece se agravó a finales del período precedente. La desaparición de una autoridad central fuerte dejó además en situación de desamparo a buena parte de este sector. Los abusos e injusticias proliferaron. Quizás con ello se relacione la insistencia con que en las inscripciones del Primer Período Intermedio se alude a la honradez, a la equidad y a la virtud de no haber oprimido al débil. Se nos antoja significativo que sea ahora cuando se difunden las *Cartas al Difunto*, muchas de las cuales precisamente reflejan estas injusticias, al igual que el texto literario de *El campesino elocuente*, del Imperio Medio, pero que sitúa la acción bajo la Dinastía X, y donde se relatan los abusos que un notable terrateniente comete contra un modesto rústico.

El descontento y la agitación debieron de hacer acto de presencia y convertirse en una tónica del período, tal y como se evidencia en las *Lamentaciones de Ipuwer*, que insisten en la anarquía y el desorden reinantes. La inseguridad y la miseria favorecieron fenómenos de movilidad, produciéndose huidas de los campos y una creciente concentración en las ciudades o capitales de las provincias, que adquieren así una mayor dimensión urbana. Es significativo que se constate un incremento de los títulos y cargos relacionados con labores de vigilancia y policía, formándose quizás por vez primera en la historia de Egipto un grupo de soldados estables o profesionales que han dejado una notable documentación epigráfica. Otros grupos pudieron verse favorecidos por la crisis; como sucede normalmente en situaciones como ésta, la escasez se vería acompañada de fenómenos de acumulación de productos básicos (sobre todo el cereal), lo que permitiría la formación de rápidas fortunas. La ausencia de un poder central fuerte permitiría un más libre desarrollo de primitivas prácticas de mercado, que, como resultado, conllevarían el enriquecimiento de un sector emergente, cuyos componentes, de origen quizás humilde en muchos casos, alcanzan una desahogada posición. Las inscripciones insisten en muchos casos (y se trata de un tópico excepcional dentro de la tradición literaria egipcia de las biografías) en la promoción desde una posición inicialmente desventajosa; se enumeran con orgullo los bienes adquiridos, teniéndose buen cuidado en señalar que son el fruto del propio esfuerzo:

> Fui un excelente ciudadano que siempre actuó con su propio brazo, el principal de toda la tropa. Adquirí bueyes y aves. Adquirí graneros y cereal del Alto Egipto. Adquirí la propiedad de un gran campo. Hice construir un barco de treinta codos, así como otro más pequeño para transportar al que no tiene medios en la época de la inundación. (Estela de un soldado de Gebelein. Trad. J. M. Serrano, 1993)

Es posible que la aristocracia tradicional y los dinastas locales tuvieran que tener presente esta promoción de grupos que llegaron a ocupar una posición intermedia

en la sociedad, y que también desarrollaran una mayor sensibilidad hacia los problemas de los sectores populares; al menos eso podría deducirse de la aparición en la antroponimia del Primer Período Intermedio de nombres como «Hermano del Pueblo», «Relativo al Vulgo», etc.

V.4.3. La evolución del pensamiento y de la mentalidad

El Primer Período Intermedio supuso no sólo una agitada época desde el punto de vista político, social y económico, sino también una notable convulsión en la mentalidad egipcia, su concepción del mundo y del orden establecido, que dejó profundas huellas en la época histórica siguiente (el Imperio Medio).

Una de las principales víctimas de estos cambios fue la monarquía faraónica. La concepción egipcia convertía al soberano en responsable del buen orden y funcionamiento del Universo. La incapacidad de reacción de los faraones y la propia calamitosa situación en que se encontraba el país supusieron una pérdida de la confianza de los egipcios. Los textos insisten de forma muy gráfica, y a la vez simbólica, en la imagen de las pirámides saqueadas y de los sarcófagos de los faraones ahora vacíos y violados. En las *Lamentaciones de Ipuwer*, el protagonista se dirige aparentemente al soberano responsabilizándolo directamente de la situación. Es el momento en que posiblemente se deteriora la imagen de algunos de los más grandes faraones del Imperio Antiguo, cuyo recuerdo sale dañado de la crisis (Keops, Kefrén, Pepi II). Pero al mismo tiempo se produce una reacción que irá orientada a restaurar el papel político, ideológico y religioso del soberano sobre unos presupuestos que necesariamente debían ser diferentes. El mejor exponente de esto son una vez más las *Instrucciones a Merikare*, donde se perfila la imagen de un soberano justo, humano y preocupado por el bienestar de sus súdbitos, mucho más próximo a los hombres y sus problemas:

> No seas malvado; la clemencia es buena... Practica la justicia y perdurarás sobre la tierra. Apacigua al que llora; no oprimas a la viuda; no apartes a un hombre de las posesiones de su padre... Guárdate de castigar equivocadamente... Provee con bienes; dota con campos; recompensa con ganado. No distingas al hijo de un hombre (noble) del plebeyo. Toma al hombre según sus habilidades... Haz espléndida tu mansión en el occidente; haz firme tu lugar en la necrópolis, siendo recto, practicando la justicia, en la que confían sus corazones. Las cualidades del que es recto de corazón son aceptadas (con preferencia) frente al buey (de ofrenda) del pecador... ¡Bien gobernada está la humanidad, el rebaño del dios! Él ha hecho el cielo y la tierra para su deseo... (Trad. Serrano, 1993, extractos)

Se trata de la primera formulación de lo que se ha dado en llamar el «rey como buen pastor», que tanta fortuna tendrá en el Imperio Medio, humanitario y justo, tal y como aparece efectivamente en el cuento de *El campesino elocuente* que mencionamos más arriba.

La literatura es también un excelente medio para aproximarse a las reacciones humanas ante la crisis. La ruptura del orden y de la seguridad produjo una imagen pesimista de la realidad y de las perspectivas del futuro que ciertamente están presentes en las *Lamentaciones de Ipuwer*. Posiblemente haya que relacionar con esto el *Diálogo del desesperado*, una de las obras más especiales y llamativas de la literatura

egipcia, en la cual un hombre, anónimo, dialoga con su Ba (convencionalmente identificado con el alma del difunto); en unos trozos poéticos de gran altura lírica, el hombre expone las miserias de la vida y la inutilidad de seguir viviendo, dudándose incluso si no se trata de una apología del suicidio, embellecida por los recursos literarios. Por otra parte, parece generarse también una actitud escéptica que preconizaba la dedicación a los placeres y al disfrute del momento, con un sentido hedonista que recuerda el *carpe diem* latino, de lo que es un buen ejemplo el *Canto del arpista* de la tumba de Antef, posiblemente de finales del período. Finalmente, una tercera vía, quizás más constructiva y positiva, ensalzaba la calidad y la dignidad del individuo y de la persona, con una perspectiva de alto contenido humanitario y que en cualquier caso insiste más en la justicia, la equidad y el respeto a todos los hombres, desde los más poderosos hasta los más humildes. No es casualidad que algunas de las obras literarias inspiradas en este período tienen por protagonistas a hombres anónimos, o de extracción popular y no precisamente representativos de la aristocracia.

Las formas de vida religiosa también experimentan cambios. No olvidemos que, según la concepción vigente en el Imperio Antiguo, el mantenimiento del orden universal por parte del soberano reposaba en buena medida en que éste cumpliera con su papel de intermediario para con los dioses, responsable de la liturgia y del culto. De ahí que cuando estalle la crisis, una de las primeras y más comprensibles reacciones sea acusar a los soberanos de impiedad y de abandono de sus responsabilidades cultuales *(Lamentaciones de Ipuwer)*. La disminución del prestigio religioso del soberano beneficia a dioses que hasta el momento habían desempeñado un discreto papel, como aquellos que patrocinan a los linajes locales emergentes: Min de Koptos, Montu de Armant, Amón de Tebas, etc. Es asímismo significativo que en formularios epistolares y en juramentos sea alguna de estas deidades la que ocupe el lugar en que tradicionalmente era citado el soberano. El auge de los cultos locales, que asumen ahora el papel de protectores del individuo, se desarrolla al hilo de la situación política y social. También van a ser comprensiblemente objeto de particular veneración las divinidades relacionadas con la fertilidad de la tierra y con la crecida del Nilo, como Hapy o el propio Osiris.

En cuanto a las creencias y prácticas funerarias, dejando aparte las reacciones de impiedad y escepticismo a que antes hicimos alusión, en general asistimos a una importante difusión de los cultos y prácticas osirianos, que alcanza hasta los niveles más bajos de la sociedad. Es posible que la carga moralizante y llena de esperanza del mito osiriano fuera particularmente atractiva en unos tiempos tan críticos como los que se estaban viviendo. Siguiendo fielmente el ritual osiriano, todo individuo parece tener ahora abierto el acceso a un más allá bienaventurado, que en el Imperio Antiguo, por lo que las fuentes nos dejan entrever, había sido quizás patrimonio del faraón y de las capas superiores de las sociedad. La convicción de que el difunto se convierte en un espíritu poderoso, que puede interceder por sus familiares vivos, está en el origen, por ejemplo, de las *Cartas al Difunto*. Osiris ocupa cada vez más frecuentemente el lugar que había ocupado el soberano en las fórmulas de ofrendas funerarias y en las invocaciones de inscripciones y estelas, superando incluso a Anubis, otro dios que tradicionalmente había aparecido en estos textos. A lo largo del Primer Período Intermedio comienzan a aparecer los primeros frag-

mentos y esbozos de los *Textos de los Sarcófagos*, que en el Imperio Medio sustituirán a los *Textos de las Pirámides* como corpus de literatura funeraria. Se trata de un gran conjunto de textos religiosos en los que aparecen muchos elementos nuevos, consagrándose el papel de Osiris como dios por excelencia del mundo de los muertos.

V.5. BIBLIOGRAFÍA

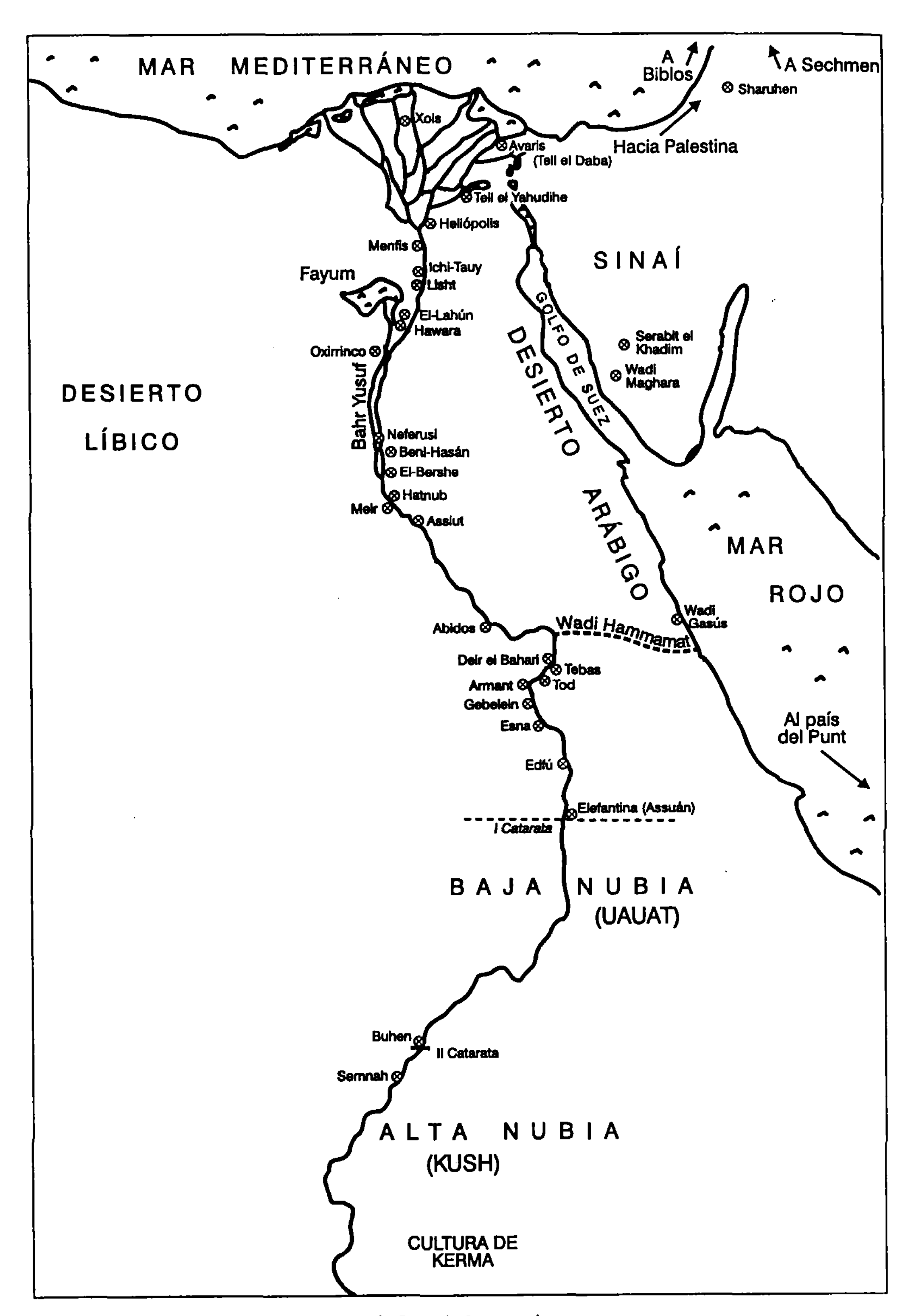
Aunque hay pocas presentaciones generales sobre el Imperio Antiguo, pueden consultarse Aldred, 1965; Padró, 1989, y Vercoutter, 1992. Las fuentes literarias aparecen cómodamente recogidas y bien traducidas en Rocatti, 1982. Para el tema de las pirámides, véase la clásica obra de Edwards, 1988, o el más moderno tratamiento de Stadelmann, 1995. Los temas de administración y de organización del gobierno han sido particularmente bien estudiados, por ejemplo, en Baer, 1960; Kanawati, 1977, o Strudwick, 1985. Para el Primer Período Intermedio, véase la síntesis de Serrano, 1992.

VI El Imperio Medio (2008-1630 a.C.) y el Segundo Período Intermedio (1630-1539/1523 a.C.)

VI.1. EL ASCENSO DE TEBAS Y LA DINASTÍA XI (2008-1938 a.C.)

El Imperio Medio significa la aparición brillante de Tebas en la historia de Egipto. Se trata de una localidad situada en un contexto geográfico de gran belleza, con las alturas de la cadena Líbica asomándose al valle, en una estratégica posición dentro de lo que es el Alto Egipto, a mitad de camino entre los nomos del extremo sur (Elefantina, Hierakómpolis o Edfú) y los núcleos históricos de Koptos, Denderah o Tinis (Abidos). Los egipcios la llamaban *Uaset* (algo así como «Ciudad del Cetro»), y era la capital del nomo IV del Alto Egipto, del mismo nombre. Durante el Imperio Antiguo desempeña un discreto papel, aunque ya hay una necrópolis provincial y, por otra parte, en una de la célebres tríadas de Micerinos el nomo tebano aparece representado personificado junto al soberano. De todas formas no será hasta los tiempos revueltos del Primer Período Intermedio cuando empiece a destacar y a adquirir una posición protagonista en el país. En Tebas se establecerá una familia de enérgicos gobernadores locales que irán reuniendo en torno suyo al Alto Egipto, rivalizando finalmente con las Dinastías IX y X heracleopolitanas. Será un momento complicado, en el que la guerra civil se verá acompañada por las hambrunas y demás elementos de la crisis por la que está pasando Egipto. De entre estos príncipes tebanos sobresale Mentuhotep I, y Antef II y III, que asumen ya la dignidad faraónica y que serán venerados como héroes ancestrales durante la Dinastía XI.

La unificación definitiva del país fue obra de Mentuhotep II. Se trata de uno de los más grandes soberanos del período, que dejó una profunda huella como iniciador de un nuevo ciclo histórico. Así, en una inscripción del Imperio Nuevo aparece asociado a Menes, el primer faraón, y a Ahmosis (fundador precisamente del Imperio Nuevo). Durante bastante tiempo ha habido confusión en torno a su persona, ya que al parecer cambió hasta en tres ocasiones de nomenclatura, a medida que iba avanzando hacia el norte. En principio ostentó el nombre de Horus «Aquel que hace vivir el corazón de las Dos Tierras», lo que ya en sí era una declaración de



Mapa 3. El Imperio Medio y el Segundo Período Intermedio

sus intenciones de agrupar todo el país bajo su autoridad. Después adoptará el nombre «Divino de la Corona Blanca», que quizás refleje un momento difícil en el que Mentuhotep ha de retirarse momentáneamente a sus bases en el sur. Finalmente, con la victoria y la unificación definitiva del país se hará llamar «Aquel que ha unido las Dos Tierras». La liquidación de la guerra civil, obviamente, no fue empresa fácil y le llevaría largos años. En el Egipto Medio, donde había nomos estrechamente unidos con los faraones heracleopolitanos (como el de Assiut), y en la zona entre El Fayum y Menfis debió de encontrar una tenaz resistencia, y allí se desarrollarían posiblemente los combates decisivos. Es significativo que en Deir el Bahari, muy cerca de la tumba de Mentuhotep II se encontró un sepulcro colectivo con unos sesenta soldados que evidentemente fueron muertos en combate; si datan, como parece, de la época de la reunificación, son una buena muestra de la violencia y dureza de los enfrentamientos.

Restablecida la autoridad central, Mentuhotep II tuvo aún que desplegar una intensa actividad de tipo político y militar para asegurar las fronteras y hacer que los pueblos vecinos de Egipto volvieran a aceptar y a respetar la tradicional supremacía faraónica. Es posible que luchara contra los libios, vigilando especialmente la situación en los oasis occidentales, lugares apropiados para servir de refugio y propiciar una actividad de bandidaje hacia el valle del Nilo. Llevó a cabo operaciones de limpieza en el Delta, acabando la obra emprendida por las dinastías heracleopolitanas, y haciendo practicable de nuevo la frontera oriental. A ello se debe el que aparezca posteriormente asociado con la ruta del Sinaí, cuyas riquezas minerales (turquesas especialmente) parecen afluir de nuevo a Egipto. Es, sin embargo, en el frente meridional, hacia Nubia, donde desarrolló su principal actividad. Durante el Primer Período Intermedio los territorios nubios se habían liberado de la tutela egipcia, llegando a constituirse en la zona algunos principados, fuertemente egipcianizados, que incluso pudieron proporcionar mercenarios a los bandos que contendían en Egipto. De Mentuhotep II hay huellas en las inscripciones de Abisko, a una treintena de kilómetros al sur de la I Catarata, y en todo caso parece que la influencia egipcia llega ya hasta wadi Halfa, en la II Catarata, con lo que toda la Baja Nubia (Uauat) queda otra vez abierta al comercio y la presencia egipcios. Mentuhotep II volverá a emplear a combatientes nubios, y el oro de wadi Allaki llega de nuevo a Egipto.

Este soberano consiguió también desplegar una importante actividad de reconstrucción interior. Vuelven a aparecer los altos puestos funcionariales tradicionalmente asociados con la monarquía faraónica, como el Visir; dentro de lo que pudo ser una política de reafirmación de la monarquía, celebra la Fiesta-Sed por primera vez desde el Imperio Antiguo. Sin duda el mejor exponente de la prosperidad y del brillo de su reinado es el mausoleo que se hizo construir en Deir el Bahari. Es la primera tumba real importante construida en Egipto desde la Dinastía VI; reúne elementos de la tradición local tebana (tumba excavada en la roca) con la gran arquitectura monumental del Imperio Antiguo. Se trata de un vasto conjunto que se articula en torno a una amplia plataforma, rodeada de un pórtico, sobre la cual se erigiría lo que en principio se pensó que sería una pirámide, y que hoy día se entiende mejor como un tipo de edificio con las paredes en talud (que recuerda una mastaba), o incluso una colina artificial. En cualquier caso, será un elemento de tipo

solar, con resonancias heliopolitanas (una evocación de la colina primordial), quizás como un homenaje al norte recién incorporado y como señal de la vuelta a los dogmas religiosos tradicionales de la realeza menfita. Así en la tumba y su santuario se rendirá culto a Ra, además de al propio soberano y a las divinidades tebanas Montu y Amón.

Los sucesores de Mentuhotep II son poco conocidos. Parece que Mentuhotep III atendió de una forma especial a la seguridad en la frontera del Delta Oriental, tal y como atestigua el culto que posteriormente recibió en la zona (asociado significativamente a Hety III, un faraón heracleopolitano, también muy activo en ese frente). En cuanto a Mentuhotep IV, aún es menos lo que sabemos de él. Con su reinado termina la dinastía, al parecer sumida en revueltas y enfrentamientos civiles, reconocidos en los siete años de vacío de poder que el Papiro de Turín recoge tras Mentuhotep III. Es posible incluso que con él se haya roto la línea dinástica, ya que algunos lo consideran un usurpador, pero no poseemos evidencia suficiente al respecto.

Quizás el aspecto más destacado de los dos últimos reinados de la Dinastía XI sea la reapertura de la ruta del wadi Hammamat y, a través de ella, del comercio por el Mar Rojo y de la explotación de las riquezas minerales del desierto Oriental. Durante el gobierno de Mentuhotep III se sitúan las expediciones de Henu o Henenu, alto funcionario que organiza un nutrido cuerpo expedicionario con egipcios reclutados desde Gebelein hasta Oxirrinco, con los que emprende el reacondicionamiento de la ruta que sale de Koptos, excavando pozos y estableciendo cisternas, y trabajando finalmente en las canteras. Cuando alcanza la orilla del Mar Rojo, Henu monta una flota y la envía a ultramar, posiblemente al país del Punt, que vuelve a recibir así enviados egipcios. Durante el reinado de Mentuhotep IV, un importante personaje, el Visir y Jefe de las Obras del Soberano Amenemhat, del que volveremos a hablar más adelante, encabeza una expedición al wadi Hammamat aún más numerosa, un auténtico ejército de 13.000 hombres que entre otras cosas tenían la misión de encontrar y tallar los bloques de piedra adecuados para el sarcófago del soberano. El hallazgo de los mismos se produce en medio de circunstancias especiales y milagrosas que fueron recogidas en inscripciones que registran los episodios de la campaña, de un gran valor histórico y literario. Estos textos ponen de relieve el gran poder e influencia que este alto funcionario, al mando de un número tan elevado de hombres, técnicos y soldados, tiene en el difícil momento en que se va a extinguir la Dinastía XI.

VI.2. LA DINASTÍA XII: EL APOGEO DEL IMPERIO MEDIO (1938-1759 a.C.)

Conocemos muy mal el final del reinado de Mentuhotep IV y las circunstancias concretas de la instauración de la Dinastía XII. Egipto pasó, como dijimos, por unos años agitados en los que se enfrentaron varios pretendientes al trono, en una situación que recordaba en buena medida episodios del Primer Período Intermedio. Finalmente se hace con el poder Amenemhat I. Se trata de un personaje que algunos han tratado de identificar, hay que decir que aún sin pruebas concluyentes, con el Visir homónimo ya citado de las inscripciones del wadi Hammamat. Es curio-

so en todo caso que el nuevo faraón profesó gran respeto y fidelidad por los soberanos de la Dinastía XI, lo que recuerda las manifestaciones de lealtad del visir Amenemhat hacia Mentuhotep IV. Habría quizás que pensar en una actitud de justificación y de legitimidad del nuevo linaje dinástico, que pretende aparecer así como continuación del anterior. De todas formas, estaba claro que se había producido un cambio y que Egipto entraba en un nuevo período histórico. Esta idea se ponía de manifiesto en el nombre de Horus de Amenemhat I: *Ujem-Mesut*, «El Que Repite Los Nacimientos», expresión muy típica egipcia que pretende delimitar un nuevo principio de los tiempos.

Toda esta coyuntura aparece afortunadamente ilustrada por una obra literaria llamada *La profecía de Neferty*. Se trata de un texto que recrea lo que podríamos llamar una profecía *post eventum*, y que sin duda se elaboró como parte de un esfuerzo de propaganda y de justificación del acceso al trono del nuevo gobernante: en el reinado de Snofru un sacerdote heliopolitano predice la triste situación de anarquía y decadencia en la que va a caer el país; al mismo tiempo informa que se producirá el advenimiento de una monarca salvador, en quien sin demasiados esfuerzos se puede identificar a Amenemhat I:

> Entonces vendrá un rey del sur, Ameny, el justificado, de nombre, hijo de una mujer de Ta-Seti, un vástago del Alto Egipto. Él tomará la corona Blanca. Él tomará la corona Roja. Unirá a los Dos Poderosos. Él agradará a los Dos Señores con lo que ellos desean... ¡Alégrate, oh pueblo de su tiempo! El hijo de un hombre hará su nombre para toda la eternidad. Los malintencionados, los traidores, suprimen su discurso por miedo a él. Los Asiáticos caerán ante su espada; los Libios caerán ante su llama... Entonces el Orden volverá a su lugar, y el Caos será rechazado... (Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. I)

Se trata de un texto que ha suscitado muchos comentarios y cuyo valor como reflejo de los acontecimientos históricos es cuando menos discutible. De todas formas, da la impresión de que reconoce el origen no real de Amenemhat I, de quien se dice incluso que es hijo de una mujer de Nubia (Ta-Seti es un topónimo relacionado con esa zona). La restauración del orden (Ma'at) es el argumento definitivo que confiere la legitimidad necesaria al nuevo soberano.

Fuese como fuese, no cabe duda de que Amenemhat I logra afirmarse en el trono en buena medida gracias a los apoyos de poderosas familias de la aristocracia local, que a cambio mantendrán una gran autonomía y serán conscientes de su importante papel. Así, siguen utilizando los grandes títulos de los nomarcas («Gran Jefe del Nomo», «Gobernante del Castillo», etc.) y conservan importantes poderes. Particular relevancia tienen los nomarcas de Beni-Hasán, en el Egipto Medio, y los de Elefantina, algunos de los cuales (Sarenput I y II) nos han dejado suntuosas tumbas con inscripciones en las que manifiestan su orgullo y relación privilegiada de cara al faraón. Es posible que en este último caso la importancia del frente sur, cara a los nubios, haya tenido que ver en el reconocimiento de la valía y en la consolidación del poder de esos nomarcas meridionales. De todas formas, Amenemhat I intervino con habilidad como árbitro en las disputas entre las familias locales, fijando las fronteras entre los nomos y concretando los límites de la autoridad de los respectivos jefes provinciales, asumiendo un papel que consagraba en definitiva la posición preeminente de la monarquía.

Un hecho importante de su reinado fue la fundación de una nueva capital y el traslado de la corte, que abandona Tebas y se establecerá entre Menfis y El Fayum, en el lugar llamado Ichi-Tauy («El que Conquista las Dos Tierras», en alusión sin duda a la acción del soberano). Las razones que motivaron esta decisión debieron de ser varias. Por un lado, Tebas no tenía aún tradición de capitalidad, y su posición excéntrica no era quizás la más apropiada para gobernar Egipto. Al establecerse en la zona menfita, Amenemhat I se beneficiaba de la tradición secular de sede del gobierno central de Menfis y del prestigio religioso de Heliópolis, siguiendo en esto las huellas de los faraones heracleopolitanos. Por otra parte, Ichi-Tauy se encontraba próxima al Fayum, que se convertirá, como veremos, en la región más atendida por la Dinastía XII. Y aún más, desde ahí se alcanzaba rápidamente el delta Oriental, zona que todavía precisaba una atención especial, como demuestra la construcción por este faraón de una serie de fortalezas fronterizas con el Sinaí para evitar las incursiones e infiltraciones beduínicas. Además, como se ha señalado con razón, es posible que el ambiente en Tebas, donde quizás quedaran aún elementos emparentados con la Dinastía XI o facciones adversas, no fuera especialmente propicio para Amenemhat I, que al fin y al cabo era un usurpador y un recién llegado al trono.

Posiblemente por eso asociará al trono a su hijo y sucesor (el futuro Sesostris I), inaugurando así una tradición dinástica que contemplaba la posibilidad de que coexistieran dos titulares en el trono. Se trata de un recurso ya utilizado, como vimos, en la Dinastía VI, precisamente también en un momento de inestabilidad en el trono. Ahora, el heredero asociado va a encargarse muy especialmente de la actividad militar, de dirigir las campañas fronterizas y organizar el ejército. La medida fue muy oportuna, pues Amenemhat I morirá víctima de un complot, en donde resulta asesinado. Conocemos muy bien este episodio por dos composiciones literarias que figuran entre las obras maestras de la literatura egipcia. En una de ellas, *La historia de Sinuhé*, el relato comienza registrando con un estilo oficial y metafórico la muerte del soberano y la celeridad con que su sucesor Sesostris I se hace cargo de la situación:

> Año 30, Tercer Mes de la Inundación, día 7: el dios ascendió a su horizonte. El rey del Alto y del Bajo Egipto, Sehetepibre (= Amenemhat I), voló al cielo y se unió con el disco solar, sumergiéndose el cuerpo divino en su hacedor. La Residencia estaba entonces en silencio, y los corazones, afligidos. La gran puerta callaba. Los cortesanos tenían la cabeza en las rodillas; el pueblo se lamentaba. Su majestad había enviado entonces un ejército a la Tierra de los Libios, al mando de su hijo mayor, el buen dios Sesostris (I). Había sido enviado para golpear las tierras extranjeras y castigar a los Libios. Él volvía entonces, trayendo cautivos de los Libios y ganado de todo tipo sin número. Los funcionarios del palacio enviaron a la frontera occidental para hacer que el hijo del rey conociera lo que había sucedido en la corte. Los mensajeros lo encontraron en el camino, alcanzándolo de noche. No se entretuvo un momento. El Halcón voló con sus seguidores, sin dejar que su ejército lo supiera... (Trad. M. Lichtheim, 1975-1980, vol. I)

El otro texto es todavía más expresivo y llamativo, si cabe. Se trata de *La instrucción de Amenemhat I a su hijo*. En esta obra el soberano difunto aconseja a su

heredero sobre el buen gobierno, recomendándole especialmente que extreme la prudencia y que desconfíe de quienes le rodean. En un momento dado, Amenemhat I relata cómo fue asesinado:

> Fue después de la cena, cuando la noche había llegado. Yo había tomado una hora de reposo, tendido en mi lecho, y mi corazón empezaba a seguir mi sueño. Entonces se blandieron las armas que (debían) protegerme. Actué como la serpiente del desierto. Habiéndome despertado a causa de la lucha, me puse alerta. Descubrí que se trataba de una disputa de la guardia. Si rápidamente yo hubiera tomado las armas en mi mano, habría hecho que los cobardes se retiraran con una carga. Pero nadie es bravo en la noche. No puede producirse el éxito en la ausencia de un protector. Mira, el crimen sucedió cuando estaba sin ti, sin que aún se hubiera enterado la corte que yo te iba a entregar (el poder), y sin que aún me hubiera sentado (entronizado) contigo, de forma que te pudiera aconsejar... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

De ambos textos parece deducirse que la conspiración que puso fin a la vida de Amenemhat I escogió bien el momento, aprovechando la ausencia del heredero y corregente. En el complot estaban involucrados miembros de la propia familia real, lo cual suponía un peligro adicional; por otra parte, es significativo que el asesinato se produjera precisamente cuando se estaba preparando la celebración de la Fiesta Sed, por la que se suponía el faraón quedaría revitalizado en sus poderes mágico-religiosos y afianzado así en el trono.

Sesostris I actuó con gran celeridad reprimiendo la conspiración y castigando a los implicados, iniciando en solitario un largo y próspero reinado, para muchos el más importante del Imperio Medio. De él quedó una imagen de faraón modélico que fue imitada incluso siglos después de su muerte y cuyos ecos llegaron hasta Heródoto, que mezcla las noticias de los reinados de Sesostris I y Sesostris III (II, 102-110). Realizó una intensa labor de consolidación de la monarquía, insistiendo en la cuestión de la legitimidad, que justificó especialmente en el terreno religioso, quizás aleccionado por lo que le sucedió a su padre. Así, celebró una Fiesta Sed y propició un culto a su persona que pone de manifiesto la divinización de que fue objeto en vida.

Una de las acciones más celebradas de su reinado fue la restauración del gran santuario de Atum-Ra en Heliópolis. Con la distinción de este centro de culto (el más sagrado para los egipcios junto con Abidos) Sesostris I se situaba en la tradición político-religiosa de los grandes faraones del Imperio Antiguo, al mismo tiempo que se atraía así a las gentes del Delta y del Bajo Egipto en general, que tenían en Heliópolis su gran centro de peregrinación. A todo ello podemos unir una lectura simbólica de tipo religioso: refundando el templo de Atum, Sesostris I trata de aparecer vinculado a este dios primordial de los orígenes, que de una forma inusualmente frecuente se representa y es citado asociado con este monarca en textos y monumentos; con ello se quiere insistir en que el reinado de Sesostris marca un nuevo inicio o principio de los tiempos y de un orden nuevo (o mejor, del tradicional orden universal, Ma'at). Así, no es extraño que el nombre de Horus del soberano sea *Anj-Mesut* («Vida de los Nacimientos»).

El gobierno y la administración de Egipto mejoraron en eficiencia y calidad durante este reinado, como demuestra la intensa actividad edilicia. Sesostris I de-

bió, sin embargo, respetar la autonomía de los poderosos nomarcas de Elefantina y de los nomos del Egipto Medio (Assiut, Beni-Hasán, Meir, etc.). Quizás sea la política exterior el aspecto mejor conocido. En la línea de los últimos soberanos de la Dinastía XI continuó preocupado por la explotación del desierto Oriental, enviando importantes expediciones a la zona; con ello hay que relacionar sus trabajos en el gran templo de Min en Koptos, a la entrada del wadi Hammamat. El Sinaí es también regularmente visitado por los egipcios, que mantienen buenas relaciones con las poblaciones indígenas de la zona. En Palestina, tal y como muestra perfectamente *La historia de Sinuhé*, la autoridad del faraón es respetada y los mensajeros y comerciantes que van y vienen en dirección a la frontera egipcia tienen el paso libre. Parece incluso que agentes diplomáticos del faraón están establecidos de forma más o menos permanente en la zona, asegurando la influencia egipcia. Ésta es particularmente importante en ciudades como Biblos, cuyo príncipe semita ostentará títulos egipcios, y a través de cuyo puerto se envían a Egipto los productos asiáticos y del Egeo, zona con la que empieza a haber contactos indirectos. Una oportuna actividad diplomática de intercambios de presentes («política de regalos», como se ha dado en llamar) facilitará la fluidez y la buena voluntad en las relaciones.

Sin embargo, será Nubia el frente en el que se despliegue la mayor actividad exterior de Sesostris I. A diferencia de lo que sucede en Palestina, Egipto asegura ahora un control directo de ese territorio, de tipo militar (o imperial si queremos), que se concretará en la construcción de los primeros fuertes y castillos de la zona de la II Catarata. Y aún más al sur, los egipcios penetrarán hasta cerca de la III Catarata, donde parece que se establecieron algunos puestos comerciales. Una de las razones fundamentales de este interés parece haber sido de nuevo el oro (se fortifican los accesos a la región aurífera de wadi Allaki), así como la creciente dinamicidad social y cultural de las poblaciones indígenas que empieza a manifestarse tanto en Uauat (la Baja Nubia), como en las zonas de la III y IV Cataratas (Kush).

Los soberanos que suceden a Sesostris I mantienen las líneas políticas que son ya propias de la dinastía. Comienza a manifestarse un interés por la zona del Fayum, por su acondicionamiento y por las posibilidades de mejorar la explotación de este particular oasis tan próximo al Nilo y a la capital, Ichi-Tauy. Amenemhat II hace acondicionar el puerto de wadi Gasus, en las orillas del Mar Rojo, a la salida del wadi Hammamat, desde donde envía al menos una expedición naval al país del Punt. De su reinado provienen varias de las piezas del famoso tesoro de Tod, muchas de ellas de factura asiática, lo que supone un indicio más de los intercambios y del comercio con Siria y Palestina. Precisamente en el reinado de su sucesor, Sesostris II, se data la representación de la llegada de una caravana de beduinos, con un tipo humano netamente ajeno al egipcio; aunque esta imagen ha de ser interpretada con cautela, no cabe duda de que es un buen exponente de los movimientos de pequeños grupos y de la infiltración de gentes, tanto por la frontera oriental como por la zona líbica, que se irán haciendo más intensas a medida que avanzamos en el Imperio Medio.

Con Sesostris III llegamos a otro ápice histórico en la Dinastía XII, al menos en lo que se refiere a la política exterior. El dominio egipcio en Nubia se consolida ya de forma eficaz y permanente. Este soberano hará reexcavar y acondicionar un ca-

nal (que ya existía desde el Imperio Antiguo) para facilitar el tránsito por la I Catarata y asegurar las comunicaciones con la Baja Nubia (Uauat), canal que recibirá el nombre de «Hermosos son los Caminos de Jakaure (= Sesostris III)». Se continuó el acondicionamiento defensivo de los accesos a las zonas productoras de oro. Pero sobre todo establecerá firmemente la frontera egipcia a la altura de la II Catarata por medio de una serie de impresionantes fortalezas (Semnah, Kumnah, etc.), de las cuales Buhen puede ser un buen exponente: ocupando una extensión de casi tres hectáreas, se apoyaba por un lado en el río (para vigilar el tráfico fluvial), en tanto que por el lado de tierra firme desplegaba un impresionante dispositivo defensivo, con un foso y dos muros, el mayor de los cuales alcanzaba los 11 m de altura por 5 de grosor (Wildung, 1984, p. 178). En la zona se erigieron además una serie de estelas fronterizas que expresaban de forma literaria la autoridad del soberano y los límites de tránsito permitido a las poblaciones indígenas:

> Frontera meridional hecha en el año 8 bajo la majestad del rey del Alto y Bajo Egipto Jakaure, dotado de vida por toda la eternidad y para siempre, para impedir que la atraviese ningún Nubio hacia el norte, ya por tierra o en barco, así como cualquier ganado de los Nubios, excepto el Nubio que haya venido a comerciar a Iken (= Mirgissa), o en calidad de emisario. Que se haga todo el bien (posible) con ellos, pero sin permitir que barco (alguno) de los Nubios pase corriente abajo por Jej (= Semnah) para siempre. (Trad. J. M. Serrano, 1993)

La situación en esta frontera en la Dinastía XII queda también reflejada de una forma más cotidiana y viva en los llamados *Partes de Semnah*, conjunto de informes emitidos por patrullas fronterizas de la zona de la II Catarata que sugieren que en Nubia se está registrando una importante agitación y movimientos de pueblos. En realidad, el impresionante dispositivo militar que Egipto despliega en la zona sólo tiene sentido si enfrente tenía un rival importante. Y ciertamente al mismo tiempo que el Imperio Medio se consolida en Egipto, en Nubia está desarrollándose la llamada Cultura de Kerma, que tendrá su centro político en esa localidad de la zona de la III Catarata, en la que se situaba la capital de un auténtico estado y de una civilización con una fuerte personalidad, aunque con notables influencias egipcias. Sus jefes o reyes residían en una impresionante fortaleza erigida en una altura artificial construida en ladrillos, y eran enterrados en grandes túmulos, rodeados de un rico ajuar y de sus esposas y servidores, inmolados para la ocasión. Además de ello en la Baja Nubia (Uauat), entre la I y la II Cataratas, se acusan las presiones de pueblos arqueológicamente identificados como el Grupo C, que sin duda son en buena medida los responsables de la inestabilidad de la zona. Todo ello justifica el enorme esfuerzo militar y de vigilancia que Sesostris III y en general el Imperio Medio egipcio han de hacer para mantener el control de sus territorios al sur de Elefantina.

Con respecto a Asia, la tradicional política de influencias y de intercambios pacíficos se rompe con una campaña militar que, en el reinado de Sesostris III, llegó hasta la altura de una localidad llamada Sechmen, lo que, si se puede identificar con la Sikem bíblica, supondría una importante penetración en Palestina, siendo el punto más lejano alcanzado jamás por un ejército egipcio hasta el momento y constituyendo un precedente de la gran política expansionista asiática del Imperio Nuevo. De todas maneras parece que se trató de una empresa aislada y que no con-

dujo al establecimiento de nuevas conquistas. El incremento de la tensión y la situación de violencia y rivalidad con las tribus y pueblos de la franja sirio-palestina se pone de manifiesto en los llamados *Textos de Execración*, también de esta época, en los que de una forma mágico-religiosa (en realidad se trata de fórmulas de maldición) se pretende anular la capacidad ofensiva y de daño de los enemigos asiáticos.

Menos conocida es la actividad reformadora de la administración que se suele atribuir a Sesostris III. Según algunos, eliminó la organización provincial que reposaba en los nomos, suprimiendo incluso el cargo de nomarca, y dividió Egipto en tres grandes circunscripciones (llamadas genéricamente *uaret*): *Uaret* del Norte (el Delta), *Uaret* del Sur (Egipto Medio), y *Uaret* del Extremo del Sur (Alto Egipto), cada uno con un gobernador al frente, auxiliado por subalternos y por un consejo de justicia. Sin embargo no está claro que esta reforma se pusiera plenamente en marcha con anterioridad a la Dinastía XIII, aunque es verdad que en el reinado de Sesostris III se afianza notablemente la autoridad del monarca, desapareciendo muchos cargos provinciales, centrándose cada vez más el gobierno y el poder efectivo en la corte y el faraón.

Su sucesor, Amenemhat III, recibe un país seguro en sus fronteras y próspero en cuanto al gobierno y la administración, por lo que este soberano pudo desplegar una intensa labor arquitectónica y de mejoras internas. En su tiempo se desarrolla una actividad sin parangón en las minas de cobre y turquesas del Sinaí, sobre todo en Serabit el Khadim, donde hay una auténtica ciudad minera en la que conviven egipcios y asiáticos, y de la que han quedado importantes vestigios de urbanización. Allí se alzaba un santuario a Hathor, patrona de la zona y de las relaciones entre los egipcios y las poblaciones del Sinaí y de Palestina. Por otro lado, Amenemhat III se centró muy especialmente en la zona de El Fayum; allí erigió colosos y santuarios, entre los cuales destacaba su templo funerario, que, debido a su tamaño y complejidad, era llamado «El Laberinto» y que, según Heródoto, superaba en belleza y grandeza a las pirámides. La agricultura de la zona fue desarrollada siguiendo un vasto plan de irrigación, que permitió ganar miles de hectáreas cultivables; se construyeron esclusas y diques (desde el Bahr Yususf, que conecta al Fayum con el Nilo), y el nivel de las crecidas del Nilo (que fueron, por otra parte, óptimas) era objeto de un registro cuidadoso desde el extremo más meridional del dominio egipcio, en la II Catarata.

Resulta paradójico que poco después de este memorable reinado la Dinastía XII, el núcleo histórico del Imperio Medio, llegara a su fin. Como suele suceder en estas circunstancias, conocemos mal el desarrollo de los acontecimientos aunque una vez más, como al final de la Dinastía VI, se menciona a una reina, Nefrusobek, que asume el trono, quizás por extinción de la línea masculina de sucesión, y que marca el final de la dinastía.

VI.3. EL TRÁNSITO HACIA EL SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO: LA DINASTÍA XIII (1759-1630 a.C.)

Se tiene la tendencia a asociar la Dinastía XIII con los tiempos oscuros del Segundo Período Intermedio, presentándola como el prólogo, marcado por la decadencia, del desastre que para Egipto supuso la invasión de los hiksos. Y sin embar-

go se trata de un período largo, de más de un siglo, en el que el rasgo más llamativo al menos en su primera mitad es la continuidad. No pocas obras de arte y objetos de valor que se han adscrito a la Dinastía XII (en la que a veces parece que se pretende concentrar toda la creación del Imperio Medio), son posteriores, y evidencian el mantenimiento de los valores culturales tradicionales. De la misma forma, la Dinastía XIII ofrece una documentación papirológica (y de textos en general) muy rica, que debe de ser el resultado del mantenimiento de la administración egipcia y que contrasta con los pocos datos que tenemos sobre los grandes acontecimientos históricos. La titulatura de muchos faraones de este momento denota la voluntad de continuidad y de asociarse a los grandes soberanos precedentes: Antef, Mentuhotep, Amenemhat, Sesostris, a los que se unen otros nombres nuevos, como Sobekhotep, expresivo de la devoción por Sobek, el dios cocodrilo del Fayum. La documentación arqueológica sugiere el mantenimiento de la presencia egipcia en Nubia. Con respecto a Asia, hay al menos un relieve en el que se presenta al príncipe de Biblos homenajeando a Ra, posiblemente reconociendo aún la autoridad del faraón.

De todas formas, a medida que avanzamos en este período dinástico comienzan a aperecer indicios de problemas y de cambios. Los monumentos se hacen más pequeños y la calidad del arte se resiente. Los soberanos comienzan a sucederse con rapidez en el trono, reflejando una situación de inestabilidad que recuerda lo que sucedía durante la Dinastía VIII, en el Primer Período Intermedio. No pocos de ellos llevan nombres que delatan un origen no real o plebeyo (Jendjer, Renseneb, Ugaf), o reconocen con descaro su extracción humilde. Incluso posiblemente algún extranjero descendiente de asiáticos o de nubios se sentó en este momento en el trono de los faraones. Quizás la monarquía se convirtió en un instrumento en manos de importantes familias cortesanas, lo que explicaría la continuidad en el puesto de Visir de determinadas personas a lo largo de varios efímeros reinados, dando la impresión de que estos Visires son los que realmente controlan el poder. Es posible también que el ejército desempeñe un papel importante ante la creciente inestabilidad, lo que podría justificar que nos encontremos con que accede al trono alguno de los comandantes de la tropa. En fin, como al final del Imperio Antiguo, el deterioro del poder real terminará traduciéndose en una desintegración del país, que irá quedando en manos de linajes locales, uno de los cuales parece que funda una dinastía en el delta Occidental (se trata de la Dinastía XIV de Xois). Entre tanto las infiltraciones de poblaciones beduínicas y de gentes procedentes en general de Asia a través de la frontera oriental se hacen cada vez más frecuentes, como demuestra la presencia de cerámicas palestinas, de tipos de enterramientos y otras evidencias presentes ya en sitios como Tell el Daba, la posterior capital de los hiksos. El país estaba maduro para el cambio que se avecinaba.

VI.4. LA CIVILIZACIÓN EGIPCIA DURANTE EL IMPERIO MEDIO

El Imperio Medio supone un período afortunado de la historia de Egipto, en el que la estabilidad y el buen gobierno del país permitieron un incremento del bienestar social, un notable aprovechamiento de los recursos económicos y un estímulo claro de la artes y las letras. Como era de esperar, según las tradiciones egipcias,

la institución de la monarquía será la piedra angular del período. Especialmente durante la Dinastía XII se sucedieron en el trono una serie de eficaces gobernantes que además protagonizaron reinados notablemente largos. La figura del faraón en el Imperio Medio difiere en buena medida de lo visto en el Imperio Antiguo. La crisis del Primer Período Intermedio, que había cuestionado a la propia institución y había obligado a replantearse sus bases ideológicas y religiosas (como tuvimos ocasión de ver), dejó una profunda huella en el Imperio Medio. De hecho, todas las grandes composiciones literarias que presentan la nueva imagen del soberano y que pueden tener su origen en aquellos tiempos revueltos se conservan en copias de esta época si no posteriores (*El campesino elocuente*, *Las instrucciones a Merikare*, *Las lamentaciones de Ipuwer*, etc.). La reconstrucción de la imagen de la realeza y su proyección social, política y religiosa fue una de las empresas más importantes que ocuparon a los faraones de las Dinastías XI y XII, empresa que se proyectó en una amplia y peculiar creación artística y literaria que tiene mucho de propaganda.

Hubo que reconstruir el dogma de la realeza divina, seguramente según unas bases no tan extremas como las que habían estado vigentes durante el Imperio Antiguo. La antroponimia de los soberanos, frecuentemente representados en intimidad con los dioses, o la restauración de ciertos rituales como la Fiesta Sed, contribuyen a renovar esta concepción tan estrechamente vinculada a la institución real. Pero había que admitir los cambios y adaptarse a los nuevos tiempos. Los faraones del Imperio Medio se muestran mucho más próximos a sus súbditos y a la condición humana; esto queda patente en el reconocimiento de las debilidades del soberano y en la posibilidad de que pueda fallar, tal y como queda reflejado muy expresivamente en los testimonios del asesinato de Amenemhat I (sobre todo en *Las instrucciones de Amenemhat I*), o en la simpática y cordial escena de la recepción de Sinuhé en la corte egipcia tras su exilio. El faraón se vuelve más humano y paternal, plenamente dedicado al bienestar de su pueblo, su rebaño. Es la imagen del «buen pastor», que ya mencionamos con anterioridad. El soberano no sólo tiene que serlo, sino que además, y sobre todo, ha de justificar su posición y su labor con un eficaz gobierno y con la consecución de la felicidad de todos los egipcios, ricos y pobres, nobles y plebeyos, con un sentido social del estado y del gobierno que constituye otra marca de identidad del período. No cabe duda de que la religión osiriana, triunfante en este período, con su carga moral y de exaltación de la justicia, tuvo que contribuir a esta evolución. El arte es un reflejo perfecto de la situación: los soberanos son retratados en muchas ocasiones de una forma casi individualizada, con una fiel plasmación de sus rasgos personales, asequibles así a todos los súbditos. Además no es raro que se representen los aspectos de la vejez, del deterioro físico y del paso del tiempo (ojos hundidos, arrugas, espaldas cargadas), expresivos quizás de la pesada y opresiva carga que suponía llevar el timón del estado. En esta nueva monarquía, el papel de la familia real va a tener gran importancia; los príncipes herederos se asociarán frecuentemente al trono, para asegurar así su mejor preparación y capacidad de gobierno. Las reinas tienen una función propia, apareciendo representadas frecuentemente junto al soberano (baste citar, una vez más, las escenas de la vuelta de Sinuhé); se las asocia especialmente al culto a la diosa Hathor, muchos de cuyos atributos o elementos iconográficos adoptan.

La monarquía faraónica contó con el apoyo y la solidaridad de las clases dirigentes en su empeño de reconstrucción nacional. Las relaciones con la nobleza comenzaron siendo de respeto mutuo y de reconocimiento de los poderes y privilegios tradicionales de los grandes linajes provinciales, que en principio aparecen orgullosos y conscientes de su importancia, como muestra el nomarca de Elefantina Sarenput I:

> Los dioses de Elefantina han prolongado para mí la duración del reinado de su majestad como rey; han hecho que su majestad nazca de nuevo para mí, para que pueda repetir para mí millones de fiestas Sed; le han concedido la eternidad como rey para que se instale sobre el trono de Horus, tal y como yo deseaba para él. (Trad. en Wildung, 1984, p. 141)

A medida que avanzamos en la Dinastía XII, sin embargo, la dependencia con respecto a la figura del soberano se va haciendo cada vez más grande. Muchos nobles tebanos trasladarán su residencia (y construirán sus tumbas) a Ichi-Tauy, como Antefiker, visir bajo Amenemhat I y Sesostris I. Otros, como los nomarcas de Beni Hasán, expresan claramente cómo el mantenimiento del poder en manos de la familia se debe fundamentalmente al favor real. Incluso en la iconografía va a aparecer la moda de imitar el rostro del soberano en las estatuas de los nobles (Wildung, 1984, p. 220).

Pero para volver a levantar el esplendor de Egipto los faraones se encontraron con la necesidad de incrementar el número de funcionarios y de hacer más compleja la administración. Con la Dinastía XI aparecen de nuevo Visires, a los que se incorporaran pronto otros altos funcionarios como el Canciller Real, el Mayordomo del Palacio, etc. Pero sobre todo la actividad fue intensa en el nivel de los pequeños y medianos funcionarios, fundamentalmente escribas. El estado egipcio precisaba ahora (como durante las Dinastías V y VI) un ejército de profesionales que conocieran la escritura y las demás técnicas propias del buen funcionario. Ésa fue una de las razones por las que se trasladó la capital al norte, a la zona menfita, que tenía una tradición secular de residencia de empleados gubernamentales, donde aún se conservaban los conocimientos y quizás existieran escuelas. En todo caso en la nueva capital se creó un centro de formación específico (posiblemente habría otros más), y se desarrolló una política de captación y de estímulo de las vocaciones funcionariales, de las cuales el mejor exponente es *La Sátira de Los Oficios*, que ya tuvimos ocasión de comentar, y que exaltaba la profesión de escriba por encima de todas las demás.

El resultado de esto fue la conformación de un sector social medio, de gentes en general acomodadas y que se dedicaban fundamentalmente a funciones de escriba o funcionariales, y que, junto con la nobleza, constituyen uno de los arquetipos del Imperio Medio. Dejaron una interesante huella en al arte (esculturas, estelas, tumbas de modestas dimensiones, etc.). Otra consecuencia fue el incremento del uso de la escritura y muy especialmente de la producción papirológica, no sólo de textos de tipo administrativo y oficial, sino también de obras de tipo puramente literario, de contenido religioso o incluso científico. Especialmente útil debió de ser una obrita compilada para uso de los escribas de la administración y de los funcionarios llamada *La Kemyt* (literalmente «La Suma»), que reunía desde todo tipo de formu-

larios y normas para la elaboración de decretos, cartas o informes hasta cuestiones relativas al estilo o a los conocimientos específicos que debía poseer el escriba. En la localidad de El Lahun, cerca de la salida del Bahr Yususf, donde se levantó una auténtica ciudad de las Dinastías XII y XIII en función de los mausoleos de los faraones, se han encontrados lotes de papiros que recogen desde fragmentos literarios o míticos, hasta listas y trozos de contabilidad, registros mercantiles, testamentos y cartas, etc. Es célebre la *Correspondencia de Hekanajte*, conjunto de cartas privadas que datan de finales de la Dinastía XI o de comienzos de la XII, y que fueron encontradas en Deir el Bahari. El personaje principal, Hekanajte, es un sacerdote funerario encargado de una fundación para el mantenimiento de la tumba del visir Ipy; a través de estos documentos, que son muy expresivos, entramos en muchos aspectos de la vida cotidiana, de las relaciones familiares, de la organización de los cultivos y de la gestión de las propiedades agrarias, etc.

No es extraño, por lo que acabamos de decir, que el Imperio Medio sea considerado por la egiptología y por los propios egipcios como el siglo de oro de la creación literaria. La lengua de la época, el egipcio medio, se convierte en el modelo clásico y de más acabada elegancia de la literatura, que será mantenido e imitado hasta el final de la historia de Egipto. En un papiro del Imperio Nuevo en el que se enumeran a los más grandes escritores del país, se cita una lista de personajes significativamente casi todos ellos del Imperio Medio. En este tiempo se sitúan algunas de las obras más clásicas de las letras egipcias, como *Las máximas de Ptahotep*, *La historia del naúfrago*, o los *Cuentos del Papiro Westcar*, por mencionar sólo algunos. Quizás la más famosa sea la ya citada *Historia de Sinuhé*, que a juzgar por la cantidad de copias que de ella nos han quedado debía de ser considerada como la obra maestra de la literatura egipcia. En ella se narra el destierro y las aventuras de un cortesano, Sinuhé, que huye de Egipto en el momento del asesinato de Amenemhat I; en su exilio recorre diversas regiones de Siria y Palestina, donde acabará instalándose, haciendo fortuna y formando una familia, hasta que una carta del soberano, Sesostris I, le hace tomar la decisión de volver a la patria, donde será recibido con todos los honores y donde se establecerá hasta su muerte. Además de ser una obra escrita en un estilo pulido y elegante, contiene elementos históricos de considerable importancia relativos a las relaciones de Egipto con Asia y a la situación y prestigio de la realeza. Pero sobre todo *Sinuhé* será una obra particularmente popular por encarnar el ideal de cortesano, del hombre de agudo ingenio que salva los problemas y dificultades, y que finalmente alcanzará la felicidad y el éxito de la mano y al lado del faraón, asegurándose un suntuoso enterramiento, lo que para cualquier egipcio era el más deseable de los destinos.

Al lado de la literatura, el arte del Imperio Medio tendrá también la categoría de clásico. Las tumbas reales adquieren de nuevo la entidad monumental acorde con la situación de la realeza, volviendo, tras el excepcional experimento de Mentuhotep II en Deir el Bahari, al modelo piramidal: casi todas las pirámides de la Dinastía XII se concentran entre Menfis y El Fayum, la nueva zona nuclear del país. Por otra parte, las tumbas de los nobles y de los cortesanos aparecen espléndidamente decoradas y pintadas, reflejo de la prosperidad de este grupo. Son muy destacadas algunas necrópolis provinciales o de familias de nomarcas, como las de Meir, Beni Hasán o Elefantina. De especial valor social y económico son las maque-

tas con escenas de la vida cotidiana y modelos de casas o embarcaciones que aparecen en muchas de estas tumbas. Buena prueba de la fama y prestigio de este arte es la frecuente usurpación de estatuas y monumentos del Imperio Medio en épocas posteriores, así como la imitación (a veces servil) de los temas iconográficos y de las escenas representadas de esta época.

La evolución religiosa del Imperio Medio se presenta de alguna forma como una continuidad de algunas de las innovaciones del Primer Período Intermedio. Así, el culto a Osiris termina por consagrarse como el más popular del país, influyendo en muchos aspectos de la vida, incluido la política y las prácticas de enterramiento de los soberanos. Como dios de los muertos, acaba acaparando el papel central en la religión funeraria, tal y como se ve en los *Textos de los Sarcófagos*, o el *Libro de los Dos Caminos*, auténtica guía que ha de servir para que el difunto no se pierda en las regiones subterráneas del más allá. Abidos se convierte en un centro de peregrinación y de culto de primer orden, quizás beneficiado por el protagonismo que ostentan los nomos del Egipto Medio y Alto; allí se erigirán miles de estelas conmemorativas, que amén de evidenciar la popularidad de los cultos osirianos, recogen informaciones biográficas de gran valor para el conocimiento de las mentalidades (y a veces de acontecimientos históricos). Esta ciudad será objeto de grandes muestras de atención y de deferencia por parte de los soberanos, como Sesostris III, que además de su tumba piramidal en la zona del Fayum (que significativamente está orientada hacia el occidente, en dirección a la tierra osiriana de los muertos), se construyó un cenotafio en Abidos y envió a esa ciudad a un notable, Ijernofret, para que volviera a celebrar los rituales dramatizados conmemorativos de la leyenda osiriana.

Por otra parte, la figura de Ra y de los cultos heliopolitanos en general vuelven a recibir gran atención, en buena medida por razones de tipo político, como ya vimos en el caso de la reconstrucción del templo de Atum por Sesostris I. Además de ello ascienden los dioses de las nuevas capitales de Egipto, como Montu de Tebas, divinidad guerrera que patrocinó la reunificación y que fue muy venerado por los soberanos de la Dinastía XI, y Sobek, el dios cocodrilo del Fayum. Pero sobre todo fue espectacular el ascenso de Amón de Tebas. Se trata de un viejo dios de la Enéada de Hermópolis que, asimilando elementos de Montu y de Min, acabará viéndose muy favorecido por la Dinastía XII, a comienzos de la cual se le asimila ya al dios solar, en la forma Amón-Ra, adoptando el rol de dios nacional e iniciando así una trayectoria que continuará, aún más destacada, durante el Imperio Nuevo.

VI.5. EL SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO: LOS HIKSOS EN EGIPTO

Parece incuestionable que la etapa marcada por la presencia de los hiksos es una de las más oscuras de toda la historia de Egipto. Como sucedió en el Primer Período Intermedio, la ruptura de la unidad del país y las disputas internas cortan la tradicional linealidad histórica egipcia, dando paso a problemas cronológicos insalvables y a la coexistencia de distintas dinastías, cuyas relaciones son a menudo difíciles de establecer: así, además de la ya citada Dinastía XIV del delta Oriental (Xois), nos encontramos con los soberanos y jefes hiksos (Dinastías XV y XVI) y con el linaje de príncipes tebanos que reconstruirá finalmente la unidad nacional (Dinastía XVII).

Por otra parte, a los interrogantes de la arqueología de este período, que son muchos, y a la escasez de documentos escritos contemporáneos de valor histórico, se añade la propia visión negativa que se guardará posteriormente de estos tiempos. Para los egipcios el Segundo Período Intermedio se convirtió en el oprobio de su historia, en el más vergonzoso recuerdo que acuñaba su conciencia del pasado. Y ello hasta el punto de pretender borrarlo de la memoria, como si jamás hubiera existido. Referirse a la época de los hiksos tenía mucho de tabú, y en cualquier caso, siempre que se hacía, era para resaltar la miseria del país, la destrucción de sus monumentos, sus valores y su cultura, la opresión de las gentes, y por supuesto, la maldad de los ocupantes. Así, algunas listas reales (como la de Abidos), saltan directamente desde los últimos soberanos de la Dinastía XII hasta Ahmosis, el fundador del Imperio Nuevo; en otras, como en el Papiro de Turín, se incluye a los reyes hiksos pero privándolos del protocolo faraónico, demostrando claramente su condición de usurpadores y tiranos. Para los egipcios, la invasión de los hiksos fue un duro golpe a la tradicional seguridad del país frente al exterior, golpe que les infundió temor y les empujó a convertirse en una auténtica potencia militar. En su visión mítica de las cosas, ese episodio de su pasado se convirtió en un ejemplo del triunfo del caos y del desorden, del mal en definitiva, precisamente en una tierra y en una sociedad que se consideraban favoritas de los dioses y, por excelencia, la humanidad, frente a un mundo exterior y extranjero siempre entendido como inferior. Pero al mismo tiempo, los hiksos lanzaron a Egipto hacia fuera, a involucrarse en el Próximo Oriente, en un proceso que obviamente ya no podía tener retorno, como quedaría demostrado con el imperialismo de las Dinastías XVIII y XIX.

Curiosamente, para la cuestión de la llegada de los hiksos a Egipto tenemos un excepcional documento que pretende ser una descripción fiel y detallada, y que es ni más ni menos que uno de los pocos fragmentos que nos han quedado de Manetón, recogido en una obra de Flavio Josefo, escritor judeo-romano de fines del s. I d.C. Merece la pena que lo recojamos literalmente:

> Tutimeos. Durante su reinado, por una causa que ignoro, nos golpeó Dios e, inesperadamente, unos hombres de estirpe deconocida, procedentes de Oriente, con osadía invadieron nuestro país, al que sometieron mediante la fuerza, sin dificultad ni combate. Tras haberse impuesto a los gobernantes de la Tierra, destruyeron las ciudades, arrasaron los templos de los dioses y trataron con extrema crueldad a los habitantes del país, asesinando a unos y reduciendo a la esclavitud a los hijos y mujeres de otros... Su raza era denominada «hiksos», que significa «reyes pastores», ya que «hyk» en lengua sagrada significa «reyes», y «sos» en el lenguaje vulgar es «pastor» o «pastores»...

Este texto, además de la imagen negativa antes citada, nos presenta la llegada del invasor en forma de irrupción violenta y dramática. Por otra parte, intenta explicar la etimología de la palabra que sirve para designarlos, y además de una forma errónea, pues sabemos hoy que deriva de las palabras egipcias *jeka* («jefe», o incluso «rey») y de *jaset* («desierto», o genéricamente «país extranjero»), con lo que la traducción correcta es la de «jefes de tierras extranjeras». Se trata de una expresión bien conocida en el Imperio Medio y que se utilizaba para referirse a las poblaciones beduínicas de los desiertos colindantes con Egipto, lo que nos da una pista

con respecto a qué tipos de gentes serían los hiksos. Esto es importante, pues la caracterización étnica y cultural de los recién llegados ha sido una de las cuestiones más debatidas, a veces influida por consideraciones que sobrepasan el estricto marco científico (por ejemplo, ciertos prejuicios raciales frente a los semitas o los indoeuropeos). La opinión más generalizada es que los hiksos eran un conglomerado de pueblos de componente fundamentalmente semítica, en buena medida emparentados con las poblaciones de la zona palestina y de las tierras orientales cercanas al valle del Nilo y que desde hacía muchos siglos estaban en contacto con Egipto. Mezclados con ellos habría algunos elementos nuevos, como grupos amorritas (también semitas) y hurritas vinculados con los mitannios (por lo tanto, indoeuropeos), que han dejado algunas huellas en la onomástica y en la cultura material de los hiksos.

Gracias a la referencia a un faraón Dudimose, el Dedumesiu de los monumentos, y a la llamada *Estela del Año 400*, sabemos que la presencia y consolidación del fenómeno hikso en el valle del Nilo fue mucho más paulatina de lo que sugiere el texto manetoniano. Posiblemente la debilidad de la Dinastía XIII permitió que grupos beduínicos lograran inflitrarse en el delta Oriental (quizás en la segunda mitad del s. XVIII a.C.). En realidad, sabemos que ya desde la Dinastía XII hay una discreta afluencia de asiáticos y grupos procedentes de Palestina hacia Egipto, que sin duda van haciéndose cada vez más numerosos. En un momento dado, con la ruptura de hecho de la unidad del país, los hiksos se hacen fuertes en el delta Oriental, donde se establecen en una serie de yacimientos que han proporcionado unos horizontes arqueológicos caraterísticos, muy relacionados con el Bronce Medio siriopalestino, como Tell el Yahudiyeh, Bubastis, o Tell el Sahaba. Es sobre todo importante Tell el Daba, donde se situaría la capital de los hiksos, llamada Avaris, que en los últimos tiempos está siendo objeto de estudios y de excavaciones sistemáticos que han proporcionado resultados espectaculares, que reflejan bien el complejo mundo de relaciones internacionales y de mezcolanza cultural que se oculta tras el fenómeno hikso. En un momento dado (entre 1675-1650 a.C.) lograrían tomar Menfis e Ichi-Tauy, con lo que se extingue oficialmente la Dinastía XIII; los extranjeros se arrogarán finalmente el protocolo faraónico (será la Dinastía XV), dominando efectivamente el delta y parte del valle pero siendo en principio reconocida su autoridad por todo el país.

La llegada de los hiksos a Egipto no fue un acontecimiento aislado. Por el contrario se integra perfectamente, y se entiende mejor, dentro del contexto histórico general del Próximo Oriente, en el que están teniendo lugar grandes cambios en los primeros siglos del II milenio a.C. Es un momento en el que el panorama étnico, lingüístico e histórico de la zona está cambiando de forma muy notable, con la continua afluencia de poblaciones amorritas que lograrán establecer dinastías brillantes en Babilonia y Assur. En Anatolia los hititas, indoeuropeos, hacen acto de presencia, al igual que los hurritas en la Alta Mesopotamia y en Siria, donde a partir del s. XVI a.C. constituyen el poderoso estado de Mitanni. No cabe duda de que la llegada de los hiksos a Egipto fue el resultado de las convulsiones demográficas y políticas de estos cambios, que produjeron desplazamientos de pueblos en la franja sirio-palestina en dirección al valle del Nilo, incapaz ahora de ofrecer resistencia y siempre atractivo por las privilegiadas condiciones naturales de la tierra egipcia.

Es razonable pensar que el gobierno de los hiksos estuvo en buena medida apoyado en las sólidas estructuras administrativas heredadas del Imperio Medio. Se ha podido comprobar que gran número de funcionarios y notables egipcios de raza sirvieron fielmente a los faraones hiksos. Por otra parte, los recién llegados traerían sus propias tradiciones de gobierno. Es muy posible que la realidad política de Siria-Palestina, conglomerado de pequeños estados, ciudades o etnias que reconocen generalmente la autoridad de una potencia líder, a la que pagan un tributo y con la que se ven obligados militarmente pero que por lo demás ha de tolerar importantes niveles de autogobierno, se trasladara a Egipto. El poder de la dinastía de faraones hiksos se sustentaría así en un control directo de tan sólo una pequeña parte del territorio, apoyado eso sí por algunos puntos fuertes estratégicamente distribuidos donde se concentrarían importantes contingentes de tropa. De esta forma se podría entender la *Dinastía XVI, llamada de los «Pequeños Hiksos», en realidad una mala* interpretación de estos principados y jefaturas vasallos, y también el que en Tebas, en el sur, se tolerara el establecimiento de una dinastía egipcia que a la postre encabezará la recuperación de la independencia y la identidad nacional. Fieles a su origen extranjero y mezclado, los soberanos hiksos desarrollarán una política de relaciones internacionales de gran alcance, manteniendo relaciones que abarcan desde el estado independiente que se ha establecido en Nubia, por el sur, hasta Siria, Mesopotamia, el Egeo y las islas del Mediterráneo oriental por el norte, apareciendo así como un antecedente de las posteriores directrices expansionistas del Imperio Nuevo, y sin duda manteniendo una actividad de intercambios y de comercio que no tenía precedentes en la historia de Egipto.

La realidad cultural del Segundo Período Intermedio es francamente compleja, y hay que entenderla como el resultado de la mezcla de los elementos tradicionales de la civilización egipcia, ya milenaria, con las propias aportaciones de los recién llegados, francamente vinculadas a los círculos sirio-palestinos; se trata de un período abierto a las influencias y en donde sin duda debieron de producirse interesantes procesos de sincretismo cultural. Resulta evidente que los hiksos hicieron de Egipto su nuevo país y patria, y que se adaptaron en buena medida a lo que allí encontraron: modelos artísticos, la escritura jeroglífica, la propia forma de vida y de vestir, etc. Esto es particularmente palpable en lo que respecta a la institución de la monarquía y a la religión. Los faraones hiksos mantuvieron el ritual y protocolo de la monarquía faraónica, incluyendo la nomenclatura del soberano, que delata el respeto a Ra como divinidad principal. En este sentido la imagen posterior, que presenta a los hiksos como represores de la religiosidad tradicional, no puede sostenerse. Los hiksos (más concretamente sus soberanos), manifestaron su atención y preferencia hacia Sobek, Thot o Harajty, y sobre todo hacia Seth, que asimilaron al Baal semítico y al que dedicaron un gran templo en Avaris. Pero también expresaron su respeto y devoción hacia Heliópolis y hacia Ra, dios que aparece con frecuencia mencionado en los títulos y nombres de estos soberanos. No olvidemos que la implantación fundamental de los recién llegados se realizó en el delta y en el área menfita, precisamente la zona original de los cultos solares egipcios. Por otro lado, como se ha señalado en repetidas ocasiones, durante el dominio de los hiksos se dió un mantenimiento de la tradición de los escribas de la que son buena muestra las copias de importantes textos literarios, como el Papiro Westcar, o científicas, como el Papiro Matemático Rhind.

Las novedades o aportaciones que aparecen en Egipto con los hiksos no son, por otra parte, desdeñables. Algunas afectan a la cultura material, como determinados instrumentos musicales de origen asiático, joyas (pendientes), formas cerámicas por supuesto y mejoras en la metalurgia (mejor calidad del bronce). Aparece el telar y se desarrolla mucho el uso del *shaduf*, instrumento de elevación de aguas que se implantará definitivamente a partir de este período. No pocas innovaciones se aprecian en las armas y técnicas militares: hachas, espadas (de tipo curvo o cimitarra) y el temible arco compuesto asiático, capaz de arrojar flechas que podían atravesar chapas de metal. En cambio no parece que se introdujera un tipo especial de fortalezas, con las que trataron de relacionarse determinados vestigios arqueológicos de lo que hoy día se entiende mejor como las plataformas o cimentación de templos. Con respecto al caballo y el carro ligero de guerra, no parece que llegara con los conquistadores ni que contribuyera de forma importante a su éxito militar. Es más, dejando aparte algunos testimonios arqueológicos puntuales, parece que el caballo se usa con fines militares en Egipto por vez primera a fines del período, y sin duda su llegada a Egipto se produce en el contexto general de difusión de la cría y uso de este animal en el Próximo Oriente, sobre todo por determinados pueblos como los hititas y los mitannios, a través de los cuales pudo llegar al valle del Nilo.

La expulsión de los hiksos y la liquidación histórica del Segundo Período Intermedio fue la obra de un linaje meridional enraizado en Tebas (la Dinastía XVII), que parece logró mantener una cierta autonomía, tolerada por los soberanos hiksos del norte, que en principio eran reconocidos y recibían el homenaje vasallático de esos príncipes tebanos. Sabemos poco acerca de los orígenes de la Dinastía XVII, pero en cualquier caso consiguió mantener un foco de autoctonismo en el extremo sur del país, lejos del dominio efectivo de los hiksos. Llegarán a controlar desde Elefantina hasta Abidos, gobernando según las tradiciones del Imperio Medio (distritos o *uaret*, funcionarios como el visir, etc.). En esta zona se generará una cultura de marcado carácter provincial, pobre en cuanto a sus materiales y relativamente cerrada, en la que no obstante surge la idea de enraizar con épocas más gloriosas del pasado y de restaurar la independencia. Así, algunos príncipes tebanos toman nombres que evocan a grandes soberanos (como Antef, por ejemplo). Los santuarios panegipcios de Abidos (Osiris) y de Koptos (Min) recibirán una gran atención. Y sobre todo se apreciará un carácter belicoso o militar cada vez más acusado (presencia de armas en los enterramientos, incluso en los de las reinas o princesas).

Gracias a una documentación literaria relativamente rica podemos seguir las diferentes etapas en que se desarrolló la confrontación con los hiksos y la reunificación del país. Es posible que el primer episodio de la lucha se produjera bajo Sekenenre Taa II, convenientemente apodado «El Bravo». Es el protagonista de un relato datado del Imperio Nuevo, y que se conserva en una copia de la Dinastía XIX (Papiro Sallier I), llamado *La disputa entre Sekenenre y Apopi*. La autoridad del soberano hikso aparece clara al comienzo del texto:

> Aconteció pues que la tierra de Egipto estaba en dura aflicción, y que no había un señor... como rey de ese tiempo. Ocurrió que el soberano Sekenenre... era el gobernante... de la Ciudad del Sur (= Tebas). Había sin embargo dura aflicción en la ciudad de los Asiáticos, estando (el Príncipe) Apopi en Avaris. Todo el país le presen-

taba ofrendas trayéndole sus tributos, y el norte (hacía) lo mismo con todos los buenos productos del delta. *El rey Apopi... tomó para sí a Seth como (único) señor,* y no servía a ningún (otro) dios que hubiera en todo el país [excepto a] Seth. Construyó un templo, un trabajo bueno y de eternidad, al lado de la mansión del rey Apopi... Y solía aparecer [al alba] del día para hacer sacrificios... a Seth; y los notables [del palacio] *iban portando guirnaldas, como se hace en el templo de Re-Harajty...* (Trad. J. M. Serrano, 1993)

La situación se complica cuando el rey hikso, Apopi, bien conocido por otros documentos, parece provocar al príncipe tebano con una extraña exigencia. Por desgracia el final del relato se ha perdido, pero es posible que registrara el comienzo de las hostilidades. Se supone que los tebanos consiguieron llegar hasta Cusae, en el Egipto Medio. Pero es posible también que la victoria le costara la vida al propio Sekenenre, cuya momia muestra las huellas de terribles heridas (seguramente recibidas en combate) que sin duda le causaron la muerte.

A Sekenenre Taa II le sucede su hijo Kamosis, que protagoniza la segunda etapa de la contienda, la mejor conocida gracias a dos estelas paralelas que el soberano hizo erigir en Tebas y que para nuestra fortuna se han conservado. A través de estos excepcionales textos se aprecia un cambio en la actitud de los tebanos, que toman la iniciativa, manifestando un espíritu agresivo que ya es un claro preludio de lo que encontraremos en el Imperio Nuevo. Las palabras que el propio Kamosis dirige a sus cortesanos al comienzo de la Primera Estela (cuyo texto se conserva en una copia de escriba, la llamada *Tablilla Carnarvon*) son el mejor exponente de este nuevo aliento expansionista centrado aún en la recuperación de la independencia y la unidad del país:

Su majestad habló en su palacio al consejo de notables que le acompañaba: «Quisiera saber para qué sirve mi fuerza, (cuando) hay un príncipe en Avaris y otro en Kush, y yo estoy (aquí) sentado unido a un asiático y a un nubio, cada persona controlando su porción de Egipto, dividiendo la tierra conmigo. Yo no los voy a tolerar, tan lejos como Menfis, el agua de Egipto. Él (se refiere al rey hikso) controla Jmun, y ningún hombre tiene reposo, agotado como está por las corveas de los asiáticos. Voy a enfrentarme con él (para) rajar su cuerpo. Mi deseo es rescatar Egipto y expulsar a los asiáticos...» (Tablilla Carnarvon. Trad. J. M. Serrano, 1993)

A continuación se describen una serie de enfrentamientos, que tienen lugar fundamentalmente en el Egipto Medio, y donde Kamosis ha de enfrentarse a un egipcio, Teti, que le opone fuerte resistencia en Neferusi, lo que demuestra que la empresa de liberación del país no tenía ni mucho menos un apoyo unánime en las provincias septentrionales. Por otro lado, se puede apreciar que la autoridad del soberano hikso reposaba en la fidelidad de una serie de jefes o gobernantes locales, debiendo estar concentrado el grueso del ejército en sus bases del delta Oriental, especialmente en la capital, Avaris. Así, en la Segunda Estela, cuyo original sí se ha conservado, la atención se centra en una audaz razzia de Kamosis, que se presenta en los propios muros de Avaris, donde hace una demostración de poder, saquea el territorio y, sin medios sin duda para mantener un asedio, regresa a Tebas, donde celebra un gran triunfo. La base de la movilidad del ejército tebano estará en buena medida en la flota, que desempeñó un papel determinante en la expulsión de los

hiksos. Al tiempo que regresaba hacia el sur, Kamosis intercepta un mensaje del faraón hikso dirigido al reyezuelo de Nubia donde le insta a unir sus fuerzas contra el tebano:

> De la mano del soberano de Avaris, Auserra, el Hijo de Ra Apopi, saluda a (su) hijo el soberano de Kush: ¿Por qué te has erigido en soberano sin dejar que yo lo supiese? ¿Has visto lo que Egipto ha hecho contra mí? El rey que hay allí, Kamosis, me está atacando en mi (propio) suelo. (Y sin embargo) yo no le he atacado en la forma de todo lo que él ha hecho contra ti. Ha escogido, para dañarlas, las dos tierras, mi tierra y la tuya, y las ha devastado. ¡Ven hacia el norte! No temas. Mira, él está aquí en mi poder. No hay nadie que se alze contra ti en este Egipto. No voy a permitirle el paso hasta que tú hayas llegado. Entonces nosotros (nos) repartiremos las ciudades de este Egipto y nuestras dos tierras se alegrarán. (Trad. J. M. Serrano, 1993)

Esta carta debió de alertar a Kamosis de que cualquier empresa importante hacia el Delta y Palestina debía estar acompañada de una vigilancia y un control de la situación en Nubia, que serán constantes desde los inicios del Imperio Nuevo. Por otro lado, el triunfo celebrado en Tebas consagra la victoria al dios Amón, que aparece aquí por vez primera de forma clara como adalid divino de la lucha contra los hiksos y patrono de la actividad imperialista, papel que se afirmará sólidamente a lo largo del Imperio Nuevo.

Quizás también Kamosis muera en los enfrentamientos. Al menos eso podría deducirse de que su sucesor, Ahmosis, fuera su hermano. A éste es a quien hay que atribuir el mérito de la derrota definitiva de los hiksos y su expulsión de Egipto, episodios de los que por desgracia estamos mal informados. Sabemos que Avaris fue tomada después de violentos combates, y que el faraón persiguió a los hiksos hasta el sur de Palestina, donde durante tres años se sitió la ciudad de Saruhen, quizás la última base que les quedaba. Tras estos acontecimientos, los hiksos desaparecen de la historia, tan bruscamente como entraron en ella, quizás absorbidos y diluidos en el complejo mundo sirio-palestino y de los desiertos orientales. Entre tanto, en Egipto comenzaba el Imperio Nuevo.

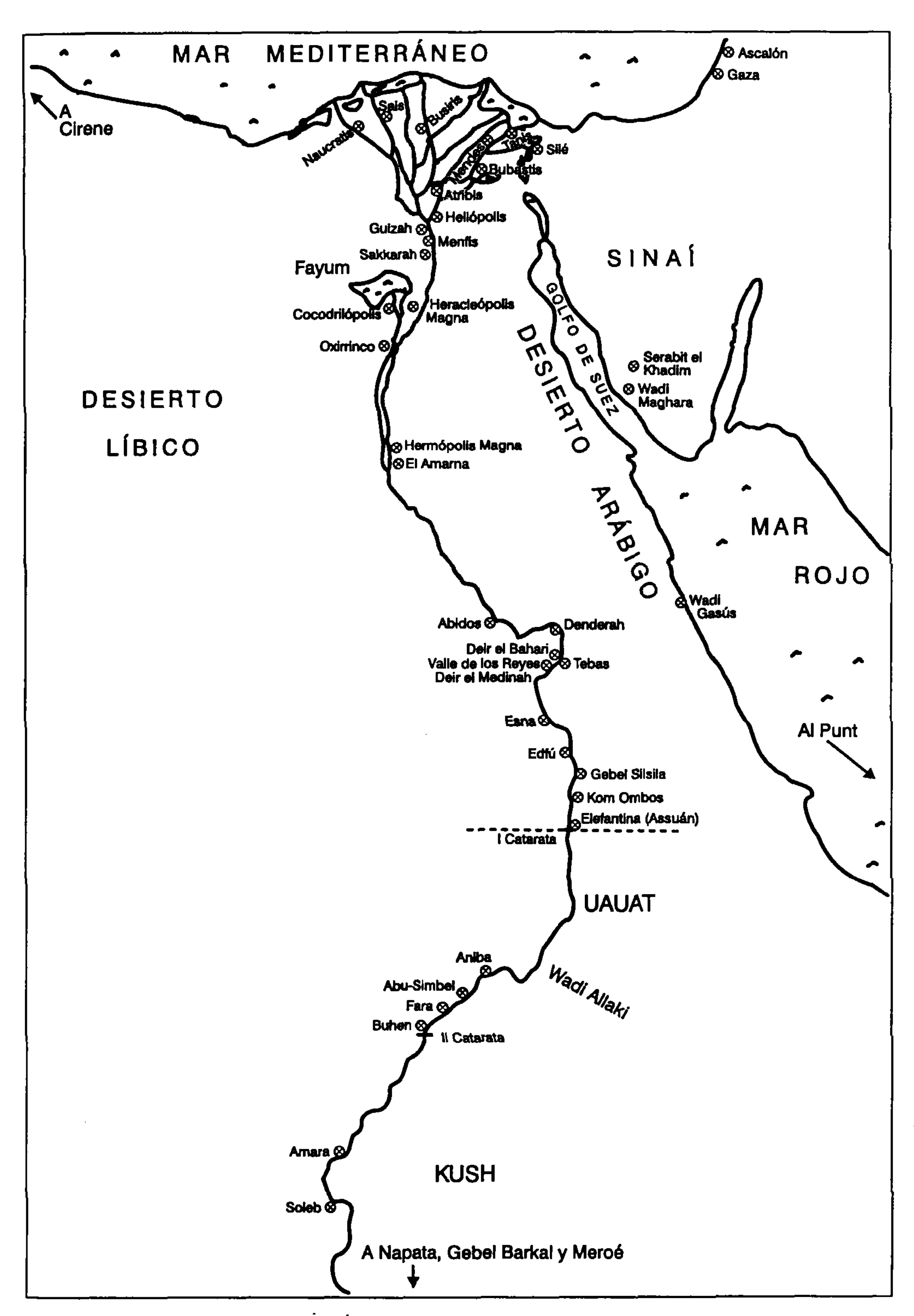
VI.6. BIBLIOGRAFÍA

La mejor síntesis sobre el Imperio Medio, con un tratamiento muy cuidado del material artístico y arqueológico, es Wildung, 1984. También recomendable es Franke, 1995. La reciente obra de Vandersleyen, 1995 ofrece un tratamiento muy prolijo, con gran profusión de datos, que dificultan en ocasiones la obtención de una perspectiva clara de conjunto. Sigue siendo un estudio sugerente y válido la clásica obra sobre literatura y propaganda de Posener, 1969. Para el Segundo Período Intermedio, véase Save Soderbergh, 1951; Beckerath, 1964; Bietak, 1981, y para una presentación global en castellano, Ordóñez Agulla, 1994.

VII El Imperio Nuevo (DINASTÍAS XVIII-XX. 1539-1075 a.C.)

Con el Imperio Nuevo entramos en uno de los más brillantes y atractivos períodos de la historia de Egipto, que ha sido y es objeto constante de interés y estudio, y que se ha considerado representativo y típico, de forma quizás un tanto excesiva, de lo que fue y significó la civilización egipcia en su conjunto. A ello contribuye decisivamente el que sea sin duda un período de expansión, que disfruta de una coyuntura positiva en lo político y en lo económico, y que culturalmente manifestó una innegable vitalidad y nervio. En el Imperio Nuevo entran en escena algunas de las personalidades más estudiadas y conocidas, no sólo en los ámbitos académicos, sino también entre el público culto en general, como Ajenaton, Ramsés II o el propio Tutanjamon. Además se trata de los tiempos en los que, aunque de forma todavía imprecisa, se ha de situar el Éxodo, lo que inevitablemente comporta fuertes evocaciones e imágenes para nosotros, hombres de una cultura occidental que, no lo olvidemos, tiene en las tradiciones clásica y bíblica (ambas con fuertes lazos filiales con el Próximo Oriente en general) sus más destacadas raíces.

El Imperio Nuevo es, además, un período relativamente bien documentado, abundantemente provisto de fuentes escritas o literarias y con una arqueología rica y significativa, en muchas ocasiones espectacular. Hay ciertamente importantes lagunas o desequilibrios en la documentación: cuestiones como la transmisión dinástica del poder y la legitimidad en la sucesión en el trono plantean muchos interrogantes, al igual que los inevitables problemas cronológicos; el protagonismo de la zona tebana hace que en general estén mal representadas en las fuentes otras zonas de Egipto. Pero no hay que olvidar que se trata de la gran época de la expansión imperial, de la conversión del estado egipcio en una de las grandes potencias del concierto de pueblos del Próximo Oriente y del Mediterráneo oriental. Tras la derrota y liquidación histórica de los hiksos, Egipto, como le sucedió a Grecia tras las Guerras Médicas y a los reinos hispanos tras la conquista de los estados islámicos peninsulares, se desbordó fuera de sus fronteras, hacia el norte y el sur, desempeñando por momentos el papel de líder de Oriente y volcando buena parte de sus energías en esta actividad imperialista, que es sin duda la gran marca de identidad del período.



Mapa 4. Del Imperio Nuevo a la Época Tardía

VII.1. EVOLUCIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA

VII.1.1. La Dinastía XVIII (1539-1295/1292 a.C.)

Tras la expulsión de los hiksos, que implicó ya una primera penetración en Palestina, Ahmosis continuó desarrollando una actividad bélica importante en Nubia, con el objetivo de asegurar la otra gran frontera natural de Egipto. La experiencia de Kamosis había puesto de manifiesto que la seguridad del país dependía en buena medida de una atención coordinada y consciente de cara a Asia, por un lado, y a África, por otro, y ésta fue una constante de la política exterior del período, que pocos faraones se atrevieron a desatender. Ahmosis llevó su acción más allá de la II Catarata, dañando seriamente a la civilización nubia de Kerma. Pero además tuvo que enfrentarse, y esto hay que resaltarlo, a una fuerte oposición interior que pudo haber tenido el aspecto de una confrontación civil. No todos los egipcios, en especial del Medio y Bajo Egipto, aceptaron al parecer con gusto al nuevo régimen y la nueva dinastía, máxime porque muchos de ellos, como vimos, hicieron causa común con los hiksos frente a los tebanos.

En cualquier caso, Ahmosis acabó por controlar la situación y a partir de ahí su reinado fue en general pacífico, obligado como estaba obviamente por la necesidad de reconstruir el país y de dotarlo de un gobierno y de una administración estable y eficaz. Situó en los puestos claves a hombres de confianza, provenientes del Alto Egipto, su tierra natal y donde contaba con las más firmes fidelidades. Se preocupó especialmente por la tierra y su explotación, base fundamental de la riqueza de Egipto, como demuestran la proliferación de personajes adscritos a puestos relacionados con la agricultura y el control de los campos; hay indicios de que realizó distribuciones de tierras, animado quizás por una voluntad de repoblar y rentabilizar las propiedades de los vencidos. La incipiente prosperidad se evidencia en la afluencia, de nuevo, de las materias primas tradicionales y en la apertura a un animado comercio exterior: madera de cedro, turquesa, lapislázuli, plata y oro, etc. Biblos vuelve a ser el emporio que canaliza buena parte de este tráfico, que posiblemente alcance zonas tan alejadas como el Egeo. La voluntad de reconstruir, de retomar la ancestral tradición de edificar templos a los dioses, se pone de manifiesto en la reapertura de las canteras de Turah, cerca de Menfis. Toda esta actividad reportó una buena imagen de Ahmosis, que a su muerte es recordado como fundador del Imperio y a quien incluso se le venerará y rendirá culto como a un dios en algunas zona del país (Abidos, por ejemplo).

Estrechamente asociadas con Ahmosis, y desempeñando un relevante papel en estos difíciles momentos iniciales de la Dinastía XVIII, aparecen una serie de mujeres de la familia real. Así, por ejemplo, Teti-Cheri, su abuela, que parece asistir a todo el proceso de expulsión de los hiksos; o Ahhotep, la madre de Ahmosis, que posiblemente desempeñó la regencia del país durante la minoría de este último. El tono con que se refieren a ella los documentos contemporáneos la presentan como una mujer enérgica y firme gobernante, imbuida del espíritu militar de la dinastía tebana en sus orígenes. Finalmente hay que mencionar a Nefertary, esposa de Ahmosis, primera en asumir el título de «Esposa del Dios (Amón)», cuya fama y celebridad fue tal que durante siglos se mantuvo vivo su culto, asociado a Amenofis I, quedando además como digno referente en algunas piezas literarias (por ejemplo, en el encabezamiento de *La sabiduría de Any*, de la Dinastía XVIII justamente). De

esta forma se inicia una secuencia de protagonistas femeninos, que no hay que entender simplemente como el fruto de la concurrencia de una serie de personalidades fuertes. Durante el Imperio Nuevo el papel de la reina, tradicionalmente importante como transmisora de legitimidad, se fortalece, como veremos, asociándose al culto de la divinidad principal Amón con el nuevo título de «Esposa del Dios». A ello se añade el que, con algunas excepciones, los soberanos de la Dinastía XVIII protagonizan reinados cortos, dejando a veces herederos aún jóvenes, lo que propiciará la asunción del poder por parte de la reina viuda y la práctica de la regencia (éste será el caso, por ejemplo, de Hatshepsut).

Los dos soberanos siguientes, Amenofis I y Tutmosis I, consolidan la recuperación del país y el establecimiento del imperio. El primero continúa en la línea de Ahmosis de atender más a cuestiones internas, en especial a la arquitectura, las bellas artes, la ciencia y la religión. Aun desconociéndose el emplazamiento de su sepulcro, es el primer faraón que separa su tumba de su templo funerario, inaugurando una práctica seguida en general por los soberanos del Imperio Nuevo. Posiblemente con Amenofis I se comience a trabajar en el Valle de los Reyes, en la orilla occidental del río a la altura de Tebas, lugar destinado a ser la gran necrópolis real del período, remontándose a él la fundación de la célebre ciudad de artesanos de Deir el Medinah, donde se le rendirá culto asociado a Nefertary. En cuanto a Tutmosis I, se trata sin duda de uno de los grandes conquistadores del período, cuya actuación responde ya plenamente a la imagen de soberano guerrero, agresivo y heroico, y que en este sentido sirve de referente en los reinados siguientes más de lo que normalmente se reconoce. Penetra profundamente en Nubia, completando la liquidación de la civilización de Kerma y estableciendo la frontera del dominio egipcio al sur de la IV Catarata. En Asia llega al «Gran Río», según algunos el Éufrates, aunque quizás sea más razonable identificarlo con el Orontes, en plena Siria (Vandersleyen, 1995, p. 260). Gran constructor, deja importantes vestigios arquitectónicos en el sagrado lugar de Karnak, en Tebas, pero, como él mismo dice, se trata ante todo de un faraón «que ha penetrado en valles desconocidos por los antepasados, que los portadores de la doble corona jamás habían visto».

A la muerte de Tutmosis I la evolución histórica característica de la Dinastía XVIII presenta un paréntesis protagonizado por Hatshepsut, una de las más destacadas figuras del período. Hija de Tutmosis I, parece ejercer ya una especial influencia durante el reinado de su esposo Tutmosis II. La desaparición prematura de este último le permite emprender su propia trayectoria como gobernante de Egipto, en principio como regente del nuevo soberano, Tutmosis III, aún joven y posiblemente inexperto. Una inscripción contemporánea describe muy bien la situación, por otra parte normal según las tradiciones egipcias:

> Su hijo (Tutmosis III, entendido como heredero de Tutmosis II) fue instalado en su lugar como Rey de las Dos Tierras y reinó sobre el trono de aquel que lo había engendrado, en tanto que su hermana, la esposa del dios Hatshepsut, se ocupaba de los asuntos del país, las Dos Tierras bajo su mandato. Se aceptó su autoridad, permaneciendo el valle sumiso.

Lo realmente llamativo, sin embargo, es que a partir de un determinado momento Hatshepsut se arroga la dignidad faraónica, adoptando las insignias y distin-

tivos de la realeza y recibiendo toda la nomenclatura y títulos como si de un soberano más se tratara (bien es verdad que omite algún que otro epíteto que solía referirse al faraón, como «Toro Potente», que sin duda chocaba con la naturaleza femenina del nuevo titular del trono). Incluso la iconografía se adapta a la nueva situación. Además de insistirse en las estatuas de Hatshepsut-rey en los elementos faraónicos, se masculiniza su aspecto, atenuando hábilmente los elementos femeninos de su anatomía. Se trata nominalmente de una auténtica corregencia, en la que el país tiene dos soberanos, que muchas veces se representan juntos. Es interesante anotar que Tutmosis III aparece en general siendo objeto de respeto y consideración en la documentación de Hatshepsut, aunque sin duda el poder efectivo recaía en esta enérgica mujer. Así mismo hay que señalar que casi nada de esto es nuevo en Egipto: desde los comienzos de la historia se constatan casos de mujeres que desempeñan el ejercicio efectivo del poder real, asumiendo incluso títulos o privilegios reales (Merit-Neith, Nitocris, a finales de la Dinastía VI, Nefrusobek, a fines de la Dinastía XII, etc.); además, como hemos dicho, la Dinastía XVIII se caracteriza por la presencia de una serie de figuras femeninas fuertes que participan activamente en la historia de este período.

Quizás lo especial de Hatshepsut sea la ostentación tan clara que hace de su poder y la insistencia en su legítimo derecho al trono, asociándose a la figura de su padre. Así, hace construir una tumba para sí y para Tutmosis I en el Valle de los Reyes (en realidad la tumba más antigua que se conserva en esta necrópolis), donde ambos serían inhumados, juntos, en espléndidos sarcófagos de piedra, lo que constituye una novedad artística en la Dinastía XVIII. Su espectacular templo funerario, erigido en Deir el Bahari, estará dedicado a Hatshepsut, Tutmosis I y al dios Amón; en los relieves y textos que lo decoran aparece una de las mejores representaciones de la teogamia, que proclama a los cuatro vientos la filiación divina de la soberana, engendrada por el propio Amón, y por supuesto designada desde el principio por el dios y por Tutmosis I para el ejercicio de la realeza.

Está claro que sin apoyos importantes Hatshepsut no habría podido mantenerse, como lo hizo, más de 20 años en el trono. Entre sus más fieles colaboradores y partidarios, a los que habría que atribuir buena parte de los logros de su reinado, se encuentra Senmut, en quien se ha tratado de ver de forma un tanto excesiva a un amante de la reina y cuya meteórica carrera y favor posiblemente se deban a su carácter de instructor y tutor de la única hija de la soberana, Nefrure. Otros notables partidarios de la reina fueron el Sumo Sacerdote de Amón, Hapuseneb, quien sin duda le propició el apoyo del clero tebano y en definitiva del dios, y el canciller Nejesy, quien dirigió la célebre expedición al país del Punt, que constituye el acontecimiento más destacado de la política exterior de su reinado. Se ha insitido demasiado superficialmente en el pacifismo del reinado de Hatshepsut, atribuyéndolo en última instancia al carácter femenino de la soberana. Más bien hay que entender que las relaciones exteriores están estabilizadas y que no había necesidad de grandes empresas militares. De ahí que el gran acontecimiento digno de mención sea la ya citada expedición al Punt, máxime porque la propia soberana se encargó de dejar registro detallado de la misma en Deir el Bahari: a instancias del propio dios Amón, en forma de mandato oracular, se organiza una importante expedición marítima a este país africano de incierta localización pero que para los egipcios era sinónimo de

fortuna y abundancia, relacionado en especial con el incienso o mirra, fundamental para la liturgia y el culto. Al parecer, a través del Mar Rojo, la flota enviada por Hatshepsut alcanza el Punt, siendo recibidos amable y obsequiosamente por sus habitantes. El producto conseguido es el mejor exponente del éxito de la empresa: oro, marfil, ébano, pieles de leopardo, animales exóticos, y, por encima de todo, los árboles del incienso cuyo cuidadoso traslado en plantones para ser aclimatados en Egipto se representa con todo detalle. La prosperidad del reinado de Hatshepsut se evidencia en su actividad constructiva, destacando los dos gigantescos obeliscos erigidos en Tebas, de nuevo en honor a Amón. En particular parece que centró buena parte de su actividad en el Bajo y Medio Egipto, zonas en general poco atendidas por los soberanos precedentes y cuyos templos, como la propia Hatshepsut dice, aún conservaban huellas del abandono y olvido de la época de los hiksos.

Después de, como señalamos, más de 20 años de gobierno Hatshepsut desaparece de la escena política, discutiéndose aún si ello se debió a su fallecimiento o si cedió voluntariamente el poder. En todo caso, se acusan algunas dificultades a finales de su reinado: inestabilidad en Siria, caída de algunos de sus más fieles partidarios (como el propio Senmut), etc. Fuese lo que fuese, Tutmosis III inicia por fin su reinado en solitario. No está claro si protagonizó o no una dura represión contra los partidarios de Hatshepsut, incluyendo una «maldición» de la soberana y de su recuerdo: es cierto que se ejecuta una *damnatio memoriae* y que sus monumentos sufren daños, pero ciertamente buena parte de los altos funcionarios continúan en sus puestos, y posiblemente el oscurecimiento de Hatshepsut y de su reinado pudo deberse más a una necesidad política, ideológica o religiosa, o simplemente de propaganda, que a un auténtico resentimiento.

A diferencia de su predecesora, Tutmosis III se vuelca en una actividad militar que incluso para el Imperio Nuevo tiene difícil parangón, consagrándole justamente como uno de los mayores conquistadores que jamás haya ocupado el trono egipcio. Además, en una voluntad literaria de conservar registro de los acontecimientos, que por otra parte es típica de su reinado, hizo que se grabara el relato de sus hazañas en el templo de Karnak, los célebres *Anales de Tutmosis III*. En ellos se describen las campañas que, año tras año, hasta un total que oscila entre 14 o 16 según los estudiosos, llevó a cabo en Asia. Particularmente detallada se presenta la primera campaña, que tiene como acontecimiento central el asedio y la toma de la fortaleza de Meggido, constituyendo un buen ejemplo de dramatización de los hechos históricos a mayor gloria del soberano, que es representado como audaz, clarividente y confiado en la protección de Amón y Re; frente a él los consejos y opiniones de su séquito, que actúa como interlocutor del faraón en el relato, acusan una prudencia y cautela que es presentada como temor, para resaltar aún más la valentía y fuerza del rey. La campaña del año 8 marca otro hito: Tutmosis III alcanza el norte de Siria, siguiendo el precedente de Tutmosis I, atraviesa posiblemente el Éufrates (?), y se enfrenta directamente a Mitanni, por entonces la gran potencia de la zona. El triunfo del Egipto imperial domina la documentación de su reinado, y su figura épica aparece en relatos y cuentos *(La toma de Joppa)* que pasaron a integrarse en el patrimonio cultural egipcio. Perfecto exponente es la célebre *Estela poética de Gebel Barkal*, en la que el propio dios Amón entona un cántico ritmado sobre el dominio victorioso y universal de Tutmosis III:

> Yo he venido para hacer que pisotees a los que están en Asia / Y que golpees las cabezas de los Asiáticos de Retenu. / Hago que vean a tu majestad provista de (*todas*) las insignias / cuando tomas las armas de combate sobre el carro (de guerra). / Yo he venido para hacer que tú holles las tierras orientales, / Que aplastes a quienes están en la zona de la Tierra del Dios. / Hago que ellos vean a tu majestad como una estrella / que derrama su llama como fuego y trae su perfume. / Yo he venido para hacer que tú holles las tierras occidentales, / estando Keftiu e Isy llenos de respeto hacia ti. / Hago que ellos vean a tu majestad como un toro joven / de corazón resuelto y de cuernos afilados, que no puede ser atrapado. / Yo he venido para hacer que tu holles a los isleños, / en tanto que el país de Mitatnní tiembla por temor a ti. / Hago que ellos vean a tu majestad como un cocodrilo, / señor de temor en medio de las aguas, que no puede ser atacado. /... Yo he venido (para) hacer que tu holles Libia, / estando las islas de los Uchentiu sometidas a tu poder. / Hago que ellos vean a tu majestad como un (fiero) león, / en tanto que tú los conviertes en cadáveres en sus valles... (Trad. J. M. Serrano, 1993)

La imagen de este soberano no se agota con lo militar. Gran constructor, se dedicó fundamentalmente a enriquecer y ampliar el gran centro de Karnak. No en vano las fuentes ponen de manifiesto su piedad y especial relación con Amón, divinidad que según un texto que el propio Tutmosis III hace grabar, le distinguió anunciándole su brillante destino cuando aún no era más que un mozo que se formaba tutelado por el clero del dios; según esta historia, durante una procesión, las andas que llevaban la estatua de Amón se detuvieron a la altura del joven príncipe, señalándolo de forma especial, y auspiciándole así un glorioso futuro. No hay duda de que en esta tradición hay cierta voluntad en emular la fórmula de la «designación divina» en la que tanto había insistido Hatshepsut, pero también se trata de un tópico (el anuncio del dios a un príncipe de la casa real augurándole su ascenso al trono) que, como veremos, se repite en más de una ocasión en el Imperio Nuevo. Además de ello, Tutmosis III aparece como un soberano culto y letrado, preocupado por la ciencia y el conocimiento de una forma ciertamente llamativa. Así, hace grabar en Karnak una lista de reyes egipcios, reivindicados como los ancestros reales a los que se debe veneración, lo cual, aunque refleja un interés por el pasado, posiblemente tenga una justificación eminentemente religiosa y de consagración de su legitimidad. Manda elaborar una lista de plantas y animales observados en sus campañas asiáticas y se le reconoce así mismo un interés por la literatura y por el dibujo. La combinación de tales rasgos puede ayudar a comprender una cierta idealización apasionada que de su persona hicieron diversos egiptólogos, llegándose a proclamar que «incontestablemente fue el más grande faraón que jamás ocupara el trono de Egipto» (Hayes, en *CAH*, 1973, vol. II [1]).

Los sucesores inmediatos de Tutmosis III suponen quizás el momento más clásico y de prosperidad sostenida de todo el Imperio Nuevo. El estado se halla sólidamente asentado y la riqueza afluye desde Nubia y Asia. En esta estabilidad, sin embargo, estarán fraguándose, como veremos, los orígenes de cambios políticos e ideológicos que van a afectar al resto de la dinastía y que especialmente se van a poner de manifiesto en la época de El Amarna. Amenofis II será fiel continuador de su padre Tutmosis III; sus campañas asiáticas y sus enfrentamientos con Mitanni lo presentan de nuevo volcado en la política exterior. Personaje dotado de una gran

fortaleza física y destreza, se destacan sus hazañas como jinete, arquero o remero, no estando exento de una cierta crueldad. Así se recuerda que mató con su propia mano a varios príncipes asiáticos capturados, aunque bien es verdad que se trata de llevar a la práctica una de las imágenes más típicas del faraón y que más frecuentemente aparece en pinturas y relieves donde se le representa en el acto de masacrar a los enemigos vencidos.

El reinado de Tutmosis IV presenta, por el contrario, importantes cambios. El ascenso imparable de los hititas hace que Mitanni y Egipto, sintiéndose ambos amenazados, aproximen sus posiciones y lleguen finalmente a repartirse pacíficamente Siria y Palestina, iniciándose una fructífera amistad entra ambas casas reales, que incluyó el matrimonio del faraón con una hija del rey mitannio. Las influencias próximo-orientales, constantes en todo el Imperio Nuevo, se incrementan durante el reinado de Tutmosis IV, notándose sobre todo en cuestiones tales como el arte o las creencias y prácticas religiosas.

Más brillante si cabe se presenta el reinado, pacífico y prospero, de Amenofis III, uno de los más largos del período (38 o 39 años). Las relaciones con Asia son excelentes, basándose en la alianza con Mitanni, que enviará hasta dos princesas (Gilu-Jepa y Tadu-Jepa) al harén real; las riquezas de Nubia, en la que sólo tuvo lugar una campaña en todo el reinado, afluyen libremente a Egipto. El soberano puede dedicarse a una actividad edilicia de un brillo y esplendor sin precedentes, con un gus-to por lo colosal muy destacado: aparte de enriquecer el tradicional santuario de Karnak, construye un espléndido templo a Amón en Luksor, que aún hoy día se erige, majestuoso, a orillas del Nilo. Igualmente espectaculares, pero por desgracia peor conservados, debían de ser el conjunto palaciego que se construyó en la orilla oriental de Tebas, en Malkata, y su templo funerario, del que todavía quedan en pie los célebres Colosos de Memnón. Particular atención dedica a Nubia, donde edifica templos como el de Soleb, que no desmerecen para nada de sus construcciones en Egipto.

Esta actividad denota un país bien gobernado y con gran disponibilidad de recursos. Está claro que Amenofis III contaba a su lado con importantes personalidades que comparten con él las responsabilidades y los méritos de su reinado. Empezando por la misma reina, Tiyi, procedente de una influyente familia de Egipto Medio (Akhmin) cuyos miembros aparecerán en torno al trono hasta el agitado final de la dinastía, que desempeñará un importante papel junto al rey apoyada por su título de «Gran Esposa Real». Es frecuente representarla junto al soberano, llegará a ser venerada asimilada a algunas divinidades (Hathor o Maat), e incluso participa activamente en la diplomacia internacional egipcia, tal como demuestran las *Cartas de Amarna*. Entre los cortesanos destacan Ptahmes, que concentra nada menos que el puesto de Visir, el de Sumo Sacerdote de Amón y el de Gobernador de Tebas, o Amenhotep, hijo de Hapu, a quien el soberano tenía en tan alta estima que le otorga un templo funerario de dimensiones reales en la necrópolis tebana, y que se convertirá en una personaje legendario, imagen de sabiduría y objeto de un culto que se mantuvo durante siglos.

Se ha insistido, y con razón, en la extraordinaria veneración de que goza Amenofis III en vida. Si bien es cierto que todo soberano egipcio es por definición un dios, también lo es que esta creencia experimentó fuertes oscilaciones de una época a otra e incluso de un reinado a otro (como ya tuvimos ocasión de señalar).

Y no cabe duda de que Amenofis III respondía muy bien al título de «rey-sol» con que en alguna ocasión se le ha denominado en modernos estudios. Basta con referirse a las imágenes procedentes de Soleb (Nubia) donde aparece dotado con los atributos de Amón y donde se le menciona como «león de soberanos». Él será la «imagen viviente (del dios) sobre la tierra», y en su honor se organizarán nada menos que tres Fiestas Sed, en los años 30, 34 y 37 de su reinado, celebraciones en las cuales se insistía en la divinidad y poderes universales del rey. Posiblemente el final de su largo reinado estuvo complicado por problemas de salud. El estudio de su momia, así como las propias representaciones del soberano, muestran indicios de importantes dolencias; quizás con ello esté relacionado la increíble cantidad de estatuas que dedicó de la diosa Sekhmet, en su calidad de divinidad profiláctica, o el que el rey de Mitanni le enviara una estatua sanadora de Ishtar de Nínive. Algunos estudiosos del período creen que estos datos se podrían mejor relacionar con la gran epidemia que, desde Siria, azotó a todo el Próximo Oriente en el s. XIV a.C. y que sin duda alguna llegó a Egipto con su secuela de enfermedad y muerte, que podía haber afectado incluso al mismo soberano.

VII.I.2. La Época de Tell el Amarna y la figura de Ajenaton

No cabe duda de que el reinado de Amenofis IV constituye el episodio más problemático y ciertamente uno de los más atractivos no sólo del Imperio Nuevo, sino de la historia de Egipto en general. La bibliografía al respecto, especialmente centrada en la personalidad de este gobernante, es muy extensa, por lo que es difícil presentar una visión sintética y completa. Las implicaciones económicas, sociales y políticas de la época de El Amarna son evidentes, pero posiblemente la perspectiva más fructífera de acercamiento a este momento especial del Egipto faraónico es la religiosa, que, por otra parte, incide en casi todos los aspectos de la vida del país egipcio. La exaltación de una divinidad un tanto especial, el disco solar o el Atón, las reformas o innovaciones que la acompañan, la energía y el vigor que, al menos desde el entorno del soberano, se imprimió a esta reforma religiosa condicionan inevitablemente los estudios y presentaciones de este momento.

Y sin embargo el Atón no es en absoluto una novedad religiosa en Egipto. Desde los orígenes está presente, relacionado con los cultos solares, no tanto como una divinidad en sí sino como sede y residencia del dios solar, su manifestación material más clara y aparente. Se trata de un elemento religioso que irá incrementando su papel gracias a la tendencia general que desde los inicios del Imperio Nuevo favorece y privilegia los cultos a las divinidades solares, tradicionalmente vinculadas al Delta y la zona septentrional del país. Los faraones de la Dinastía XVIII comenzarán muy pronto a mostrar una particular atención hacia el Bajo Egipto que culminará en Época Ramésida, en buena medida por razones de índole política o estratégica (proximidad a la frontera con los territorios asiáticos, establecimiento de un imperio en Siria-Palestina, voluntad de atender ese frente por el que penetraron los denostados hiksos, etc.). Pero también es verdad que se trata de la zona de Egipto en la que se encuentran las grandes centros de culto a divinidades solares como Ra o Harajty (Heliópolis, Menfis y sus necrópolis, etc.).

Con el Imperio Nuevo comienzan a aparecer todo un conjunto de textos religiosos, muy especialmente funerarios (El *Libro de las Puertas* o el *Libro de las Caver-*

nas, la *Letanía de Ra*, donde las 75 formas del dios solar tienen en el disco-Atón el punto de referencia, etc.), reflejo de profundas creencias, en donde el destino del difunto aparece vinculado especialmente al ciclo de eterno retorno de Ra (el sol). Atón aparece obviamente desempeñando un importante papel en este proceso. De ahí que no sea difícil señalar precedentes atonianos que pueden servir como adecuado prólogo al reinado de Amenofis IV. Así Tutmosis IV es representado en su carro de guerra en la típica actitud de soberano victorioso, en compañía del Atón, a quien parece conceder el mérito de la intervención divina en la victoria. Tutmosis IV fue además un soberano bien conocido por sus devociones solares, que promovió el culto a Re-Harajty en su manifestación de la Esfinge, y que en general parece que manifestó siempre una actitud de deferencia hacia la zona de Menfis-Guizah.

Pero sin duda las evidencias se acumulan en el reinado de Amenofis III, precisamente el padre y predecesor de Amenofis IV. Una de sus barcas ceremoniales recibe el nombre de «Atón Resplandeciente»; uno de sus palacios se denominará «La Mansión del Atón Replandeciente», lo que de alguna forma parece asimilar al soberano, gran impulsor como vimos de la divinidad de su persona, con la imagen del disco solar. Amenofis III demostró un gran celo y cuidado respecto a los cultos solares y al centro heliopolitano, donde parece que edificó un templo a Atón, con sacerdotes adscritos. Incluso algunas unidades del ejército se ponen bajo la advocación del Atón. Además, como no ha dejado de señalarse, en época de Amenofis III (si no antes) el arte y las fórmulas iconográficas derivan hacia lo que ha dado en llamarse el «estilo de Amarna» e incluso en la literatura religiosa, en himnos dedicados a diversos dioses (Amón entre ellos), se empieza a notar un nuevo lenguaje, un estilo diferente de referirse al dios, de una manera más íntima, mística, o (como algunos han dicho) con unos acusados tintes de panteísmo que aparecerán posteriormente en las alabanzas al Atón. Sin duda la preeminencia de Amón de Tebas, su culto, las riquezas que concentra y la influencia de sus sacerdotes pudieron ser sentidas por algunos soberanos, Amenofis IV por ejemplo, como un auténtico rival para la monarquía faraónica. Más difícil es en cambio precisar o aceptar hasta qué punto esta evolución religiosa estuvo ayudada por influencias extranjeras, por cultos y creencias asiáticas que ciertamente están entrando en Egipto a expensas de la apertura a Oriente y la constitución de un imperio. De todas formas, hay que insistir en que todo lo que hasta el momento hemos apuntado, y buena parte de la actividad religiosa de Amenofis IV, se encuentra bien enraizado en las tradiciones egipcias, y cabría preguntarse si las novedades, que las hubo, no han de entenderse mejor como el resultado de reinterpretaciones de elementos clásicos debidas al genio creativo del soberano y de quienes le apoyaron.

Vamos a sintetizar brevemente los acontecimientos principales que jalonaron su reinado. A la muerte del longevo Amenofis III, el nuevo rey debía de ser ya un adulto maduro. De hecho, y aunque quizás parezca sorprendente por la huella que dejó, su reinado no duró más de 17 años. Todo ello sin contar con la posibilidad de que ejerciera de corregente durante los últimos años de vida de su padre. Al principio su actitud se ajustó a la norma de sus predecesores: reside en Tebas, es representado en adoración ante Amón, e incluso en algún texto se le denomina «Aquel a quien Amón ha escogido entre millares». Sin embargo, es también el «Primer Profeta de Re-Harajty que brilla en el cielo en su nombre de luz que está en el Atón».

En seguida emprende una intensa actividad arquitectónica, que es la primera manifestación de su enérgico carácter. Construye varios templos en Tebas dedicados al Atón (por ejemplo el Gempaaton) o a elementos solares relacionados, como el Hut-Benben (consagrado a la piedra sagrada de Heliópolis, considerada el lugar primigenio del Universo, donde por vez primera el sol se alzó). El soberano parece dirigir de cerca y con gran celo estas construcciones, dando incluso instrucciones precisas a escultores y tallistas, y haciendo que hasta unidades del ejército colaboren en los trabajos. Así surge el primer gran estilo innovador del reinado, con originales relieves y esculturas, y que además rompe con la tradición constructiva precedente por edificar con bloques de piedra de pequeño tamaño, más fáciles de cortar, transportar y tallar.

Pero la atmósfera de Tebas no acababa de satisfacer al soberano. En el año V de su reinado escoge un lugar en el Egipto Medio, cerca de la actual Tell el Amarna, pare edificar lo que será no sólo una nueva capital, sino también la base de operaciones y el foco desde el que irradiará la reforma religiosa. Se trata de un lugar extraño, áspero y estéril a primera vista, en la orilla oriental del Nilo, que forma una llanura alargada en paralelo al curso del río y cerrada por rebordes y acantilados rocosos ocasionalmente cortados por los acostumbrados wadis. Próxima a Cusae y sobre todo a Hermópolis, no sabemos bien las razones que presidieron la elección, pero para el soberano no parecía haber dudas: dejó una serie de estelas distribuidas por la zona para marcar los límites de la nueva fundación donde manifiesta su férrea voluntad de edificar allí su ciudad, su tumba y las de los demás miembros de la familia real. Parece que Amenofis IV buscaba un lugar virgen, no tocado por la acción humana y libre así mismo de la presencia de otras divinidades (lo que no debía de ser fácil en Egipto), quizás en analogía al lugar puro e inviolado desde el cual el dios solar demiurgo dio comienzo a la creación. Es posible que la topografía de la zona, que rompe la línea del horizonte en un wadi rocoso por donde despunta el sol matutino, estuviera cargado de sentido simbólico para soberano. Éste, entre tanto, ha cambiado su nomenclatura, llenándola de elementos atonianos y finalmente abandonando el nombre de Amenofis/Amenhotep («Amón está satisfecho») por el de Ajenaton («Benéfico para el Atón»).

A su nueva capital la llamará Ajetaton («El Horizonte de Atón»), y la llenará de monumentos a su dios, convirtiéndola en una espléndida metrópolis. Se trata, por la afortunada circunstancia de su corta vida como capital y su posterior abandono total, que la ha preservado relativamente bien hasta nuestros días, de uno de los escasos ejemplos de urbanística que nos han quedado del Egipto faraónico: en función de una magnífica avenida procesional cuya finalidad fundamental debió de ser la aparición gloriosa del soberano y de su familia, se apiñan palacios y templos (varios dedicados por supuesto a Atón), mansiones señoriales y zonas residenciales donde la aristocracia cortesana llevaba un ritmo de vida al parecer fastuoso. También había barrios de artesanos y escribas. Y en los acantilados rocosos que conducen al desierto se excavan las tumbas de la nobleza, del propio soberano y de sus familiares, e incluso un sepulcro para Mnevis, el toro sagrado solar de Heliópolis, que es trasladado a la nueva capital.

En esta ciudad se concentra una sociedad diversa y abigarrada que gira en torno al faraón; habrá funcionarios y nobles de viejo cuño, que se ven obligados a despla-

zarse con el soberano y la corte, pero también aparecerán «hombres nuevos», aupados por el favor real y por las necesidades de la ciudad y los cultos que allí se desarrollan; bastantes de ellos, lógicamente, son de procedencia heliopolitana. De todas formas, la concentración de representaciones y de referencias al soberano y la familia real hace que concozcamos mal lo que debió de ser la sociedad amárnica. En el año XII, Ajenaton celebra una espléndida recepción en la que los príncipes extranjeros y gobernadores de los territorios imperiales egipcios le presentan sus respetos y entregan tributos, siendo aclamado por la corte y el pueblo. Sin duda, marca uno de los momentos cenitales de su reinado.

A partir de ahí la información se vuelve más escasa y confusa. Se producen acontecimientos dramáticos en la familia real, varios de cuyos miembros mueren quizás a causa de una epidemia. Se ha apuntado la posibilidad de disensiones entre Ajenaton y la propia reina (la célebre Nefertiti), y en cualquier caso hay una crispación y dureza que se manifiesta en la persecución iconoclasta de Amón y muchos de los tradicionales dioses egipcios, cuyos templos son dañados y cuyas imágenes son destruidas o mutiladas; incluso el nombre de algunas de estas deidades es borrado a martillazos de las cartelas epigráficas y de los textos. No sabemos con exactitud cuándo muere el soberano, pero con toda probabilidad fue enterrado en su tumba, aún no terminada, en Amarna, aunque es posible que su cuerpo conociera desplazamientos posteriores, hasta el punto de que hoy día no es seguro adónde fue finalmente a parar.

Y ello es ciertamente una lástima, pues posiblemente nos habría permitido calibrar mejor lo que sin duda constituye uno de los elementos más llamativos de la personalidad de este particular personaje, a saber, su extraño físico, con el que aparece casi siempre representado: cráneo desmesuradamente alargado, ojos almendrados y soñadores, labios abultados, hombros estrechos, débiles, que conducen a un torso ciertamente deforme, con cadera y muslos anchos y femeninos, vientre y abdomen hinchados. Se ha especulado mucho acerca de una posible enfermedad, o de una naturaleza sometida a alguna debilidad o proceso degenerativo que ha tratado de relacionarse incluso con determinadas actitudes psicológicas que afectarían a las ideas religiosas y políticas de este personaje. Pero ciertamente la cuestión es enigmática. En los famosos colosos de Karnak se hace representar en forma andrógina, alternativamente como hombre y mujer, y sin embargo su virilidad parece garantizada por la descendencia de al menos seis hijas que se le reconocen. Además, por si fuera poco, se pone de moda representar a los demás miembros de la familia real, o a simples notables y cortesanos incluso, con esos rasgos llamativos del monarca.

Más discusiones ha suscitado su personalidad íntima. Algunos, como Petrie, quisieron ver en él a un auténtico idealista, filósofo y pacifista, que trató de imponer su superior calidad personal a todo un estado (un pensamiento, por otra parte, agradable para el anglosajón de cuño victoriano y puritano que era Petrie); otros, resaltaron su fuerte individualismo, su enérgica acción religiosa, convirtiéndolo en el primer monoteísta o incluso en el precursor del culto hebreo a un único dios; se le ha exaltado como un hábil político, que trató de suprimir el estorbo que para la autoridad faraónica suponía el clero y culto a Amón, o que intentó reforzar el imperio sobre la base de un nuevo culto y dios que pudiera ser más cosmopolita y universal-

mente aceptado que los tradicionales dioses egipcios (esto es más dudoso). En todo ello hay quizás mucho de pasión y una cierta dejación de la sensatez y del sosiego que ha de presidir el trabajo científico del historiador. Ajenaton no fue, por ejemplo, tan «pacifista» como algunos suponían: se le representa en la típica actitud de masacrar al enemigo, y en sus salidas siempre va rodeado por una fuerte escolta. La gran parada del año XII demuestra claramente que seguía imbuido por la idea de imperio que preside la Dinastía XVIII. Tampoco fue tan mal administrador como se ha supuesto (Vandersleyen, 1995, p. 435). Ciertamente hay en las reformas que promueve una sensibilidad artística muy marcada, una valoración de la naturaleza (y en general, de la creación), una ternura y dulzura en las representaciones muy atractivas. Pero, aparte de que para casi todos estos aspectos hay claros antecedentes, como vimos, es también posible que buena parte de estos elementos procedan de las personas de su entorno, de su familia y consejeros. Ajenaton es un hombre de su tiempo, no del nuestro; le correspondió desempeñar un papel que posiblemente era apropiado o necesario para su contexto histórico, para su época, en la que dejó la huella de una personalidad fuerte pero indudablemente sumergida en una evolución general y necesaria, que superaba la actividad de un individuo solo.

Así se hace necesario señalar a su lado la presencia de personajes que debieron de influir en buena medida en el desarrollo de estos acontecimientos, como su madre, Tiyi, o Ay, en quien algunos ven al padre de Nefertiti y que acabará, como veremos, ocupando el trono. Sin embargo, sin duda la figura más llamativa es la de Nefertiti. Casada con el soberano desde antes de su entronización, aparece iconográficamente asociada de una forma igualitaria muy significativa con Ajenaton: en relieves y pinturas aparece frecuentemente con la misma talla y coparticipando en los actos reales; parece que su contribución a la reforma religiosa es muy activa y original: oficia sola en muchas ocasiones y, como se ha señalado, cumple una función simbólica e ideológica muy notable; se la simila a Tefnut, la primera diosa-hembra creada por el solitario demiurgo, que encarna en el Atón, padre mítico del faraón, con quien parece constituir en ocasiones una auténtica tríada religiosa. De ahí que sea promotora de la fecundidad y la ternura básica femenina, frente al principio masculino (por excelencia el faraón), lo que puede explicar en cierta medida las llamadas «escenas domésticas» en las que Ajenaton y ella se muestran besándose y acariciándose. Ella es la que apacigua al soberano-sol, como hace en ocasiones Hathor (otra diosa de la belleza y el sexo) frente a Ra, padre de todos los dioses. En coherencia con su función, Nefertiti incorpora a su nombre otro claramente alusivo a la nueva religión (*Nefer-Neferu-Atón*), y aparece en actitudes y representaciones que, como se ha señalado, suponen una auténtica «faraonización» de la reina (Vandersleyen, 1995, pp. 422 ss.): adopta la típica actitud de «masacrar al enemigo», se toca con coronas reales (corona Blanca, corona Atef, o incluso la corona Azul de legitimidad). De todas formas, en la parte final del reinado su papel se oscurece. Incluso se ha hablado de un repudio por parte del soberano (o que simplemente muriera), siendo su lugar ocupado por otras mujeres de la familia real, especialmente su hija Meritaton, que asume el papel de reina. Ésta es otra característica especial del entorno real en la época amárnica: Ajenaton parece adoptar como esposas a sus hijas e incluso tiene descendencia de algunas de ellas (como Meketaton, que posiblemente muriera en el parto tras alumbrar a un hijo de quien no

sabemos nada más). Si ello es así, se trataría de una endogamia justificada por razones de índole religiosa y por la voluntad de asegurar la pureza de la descendencia de este particular soberano.

La religión de Ajenaton esta centrada, como hemos dicho, en el culto al disco solar, al Atón, sin duda como la representación última, más simple, desnuda y clara, adecuada para ser comprendida por todos, de la divinidad solar, de la que se resalta fundamentalmente su carácter de creador y regenerador cotidiano de la vida y de la felicidad de las criaturas. Así, el amanecer es el momento en el que más ostensiblemente se manifiesta la divinidad y es el tiempo apropiado para rendirle veneración. Del disco que representa al Atón salen rayos que terminan en manos que parecen acariciar, dando el signo de la vida, al faraón y su familia (sólo a ellos, lo cual ya es significativo). Es padre y madre de todas las criaturas, con el que se asocia muy estrechamente el soberano, y aquí puede estar la razón de esos colosos de Karnak, a los que antes hicimos alusión, en los que el propio rey aparece alternativamente como masculino y femenino. Por otra parte, esta derivación hacia lo solar, como dijimos, no es nueva, sino una imparable tendencia que se prolongará por todo el Imperio Nuevo. Lo que sí es original es la hipóstasis solar que Ajenaton elige, huyendo de las representaciones zoomorfas o antropomorfas tan queridas por los egipcios tradicionalmente. Si bien en un principio todavía aparecen ocasionales representaciones tradicionales de Re-Harajty como hombre-halcón, pronto se abandonan en beneficio exclusivo del disco.

También es nuevo el carácter exclusivista de la nueva divinidad. Autores tan prestigiosos como Aldred (1988, p. 253) y Redford (1984, p. 158) no dudan en recurrir aquí al concepto de monoteísmo. En cualquier caso, la preferencia por el Atón hace incompatible la aceptación o el mantenimiento del panteón tradicional: son por ello rechazados los grandes dioses del Imperio Nuevo, en especial en sus formas animalísticas o antropomorfas, que parecen repugnar a la nueva religión, como Amón, Mut o incluso el propio dios de los muertos, Osiris, que es sorprendentemente silenciado. Incluso en los textos se evita expresamente el plural «dioses», que es modificado en títulos y nombres, para no distraer la atención hacia la única divinidad digna, el Atón. El disco solar, solitario y espléndido, va a ser entendido como si de un monarca o soberano (universal y celestial) se tratara: su nombre se encerrará en el típico cartucho real, ostentará el *uraeus*, que suele aparecer como distintivo propio en la frente de los soberanos, e incluso en su honor se llevan a cabo rituales y honores debidos a los soberanos (aunque se discute aún sobre la posible celebración de la Fiesta Sed en honor del nuevo dios).

En este sistema religioso el papel que le queda reservado al soberano es de gran importancia, fundamental desde la perspectiva de los rituales y las creencias. Que Ajenaton era una personalidad fuerte no puede ponerse en duda ante la intensa y vital actividad desarrollada durante su reinado; además, la devoción, la humillación con que se aproximan a él sus súbditos, incluso los más elevados y próximos, indica que el dogma de la realeza sagrada, carismática y muy por encima de la humanidad no sólo no ha decaído, sino que con el nuevo sistema religioso se ha reforzado notablemente. La soledad del Atón como dios rey celestial es análoga a la de Ajenaton como rey divinizado en la tierra. La vinculación que los une es la tradicional filiación divina de los faraones egipcios. Pero en Ajenaton se acentúan de

forma extraordinaria los rasgos de intermediario privilegiado y único con la divinidad. No sólo es el auténtico «sacerdote», capaz de llevar adelante los rituales que satisfacen al Atón; Ajenaton es además el único intérprete de su voluntad y quien, gracias a su actuación, puede repartir los beneficios naturales y sobrenaturales que en última instancia remontan al dios creador. En Amarna, las capillas domésticas privadas no se dedican a otra divinidad más que al propio faraón (asociado a veces a la reina), que aparece cubierto y bendecido por los rayos del Atón. Esto se aprecia particularmente en el mundo funerario: desaparecen las referencias y representaciones osirianas en las grandes tumbas de Amarna y en su lugar aparecen figuraciones del Atón y, sobre todo, del rey y de la reina. Ajenaton es el referente para la felicidad de sus súbditos, no sólo en la tierra, sino también en el más allá; a él aluden los textos fúnebres como «el Señor del sepulcro, dador de longevidad, Señor de la rueda de la vida, en cuya mirada hay vida» (Aldred, p. 256). Significativamente muchos elementos rituales y materiales del culto osiriano no se encuentran en las tumbas de Amarna. Ni siquiera se mantiene el referente ético propio de la religión osiriana, que, faltando en la visión sonriente de la naturaleza atoniana, deja muy alejados del nuevo dios y de Ajenaton los problemas cotidianos de los hombres, sus aspiraciones y frustraciones.

Quizás fuera éste uno de los elementos responsables de la escasa aceptación y difusión de la religión atoniana. Aparte de algunos pocos centros en los que la actividad de Ajenaton o de sus fieles es directa, como Tebas, Menfis-Heliópolis o por supuesto Amarna, los testimonios del culto atoniano difundidos por el país son muy escasos. Claro que esto pudo ser debido a la persecución y anatematización posterior, pero no deja de ser significativo que en la propia Ajetaton, y en vida del soberano, se siguiera manteniendo en la intimidad (quizás secretamente) el culto a muchas de las divinidades tradicionales, algunas de ellas perseguidas por el faraón.

La muerte de Ajenaton, en una fecha no determinada, abre paso a un breve período muy confuso y difícil de reconstruir. Ciertamente se produjeron, como veremos, importantes acontecimientos y cambios, sucediéndose en el trono, en un corto tiempo, dos o tres faraones, cuya personalidad y parentesco con el rey reformista permanecen inciertos. El más famoso de ellos es sin duda Tutanjamon, evidentemente por el azaroso descubrimiento de su tumba en los años veinte del presente siglo, prácticamente intacta, y que se ha convertido en uno de los hallazgos más espectaculares de la egiptología y de la arqueología en general. Se insiste demasiado en la esplendidez del tesoro que encerraba su tumba frente al modesto o nulo papel histórico que supuestamente desempeñó este soberano, cosa que no se ajusta para nada a lo que conocemos. Tutanjamon fue el soberano que dio los primeros pasos para volver a la ortodoxia y normalizar la situación tras el paréntesis de Amarna, bien es verdad que posiblemente influido por un importante grupo de presión de notables y familiares. Poco sabemos sobre su extracción o filiación. Para algunos, es hijo del propio Ajenaton y de una esposa secundaria, o un miembro indirecto de la familia real. Y ciertamente en alguna inscripción se alude a él como «hijo del rey, de su cuerpo». Para otros, sería hijo de Amenofis III, y por tanto hermano o medio hermano del propio Ajenaton, lo que explicaría la particular vinculación que parecía unirle con Tiyi, la utilización del palacio de Malkata (construido por Amenofis III) como su residencia en Tebas, o el que construyera su tumba

en las proximidades de la de este soberano. Pero dada su juventud al acceder al trono (y al morir), esta interpretación sigue ofreciendo problemas.

Fuese lo que fuese, este faraón tuvo un reinado corto pero lleno de dinamicidad: abandonó Ajetatón, residiendo bien en Tebas o en Menfis, volviendo a la tradición de los enterramientos reales en el Valle de los Reyes. Inicia sin duda la restauración de la ortodoxia tradicional religiosa egipcia, aunque bien es verdad que sin abandonar ni oponerse al atonismo, que se sigue practicando. Así, cambia su nombre inicial de *Tut-Anj-Aton* por el de *Tut-Anj-Amon* (literalmente «La imagen viviente de Amón») y sobre todo promulgó el llamado *Decreto de la Restauración* en el que, de una forma desacostumbrada e inusual para la fraseología oficial y los tópicos que llenan los documentos reales egipcios, insiste en la mala situación en la que se encontraba el país, el abandono de los templos y cultos, declarando su intención de restauración, acción que, en una forma muy típica de la visión egipcia de las cosas, la plantea como una cuestión eminentemente de piedad o devoción a los dioses: restauración de santuarios, de liturgias y rituales, erección de estatuas a las divinidades tradicionales (con Amón y los dioses de Tebas a la cabeza, etc.). Realmente es merecido el epíteto que figura en su tumba: «Aquel que vivió haciendo imágenes de los dioses». Puede que durante su reinado se trasladaran los cuerpos de la familia real (incluido el de Ajenaton) a las necrópolis tebanas, y en todo caso se empieza a reactivar la política exterior: hay campañas en Asia dirigidas por Horemheb (luego faraón), y se dedica atención a Nubia, cuyo virrey Huy es un activo y enérgico personaje. No tuvo tiempo de más; murió joven, quizás a consecuencia de una herida (se han barajado las hipótesis de un accidente o de un atentado), siendo apresuradamente enterrado. Quizás por esa celeridad su momia no quedó bien preparada y hoy día su estado de conservación es lamentable, lo que ha dificultado su estudio.

Por estos tiempos se debió de producir el célebre episodio de la carta enviada por *una reina viuda egipcia al soberano hitita*, nada menos que el poderoso Supiluliuma, demandándole un príncipe real para hacerlo su esposo y faraón de Egipto. Se trata de una petición inusitada y que rompe con las tradiciones y tabúes que rodeaban desde hacía milenios a la monarquía egipcia y que sólo puede comprenderse en el contexto de conflictividad dinástica que cierra la época de El Amarna. La casa real egipcia difícilmente aceptaba sangre extranjera, y mucho menos un varón que pudiera convertirse en faraón. No sabemos tampoco de qué reina concretamente se trata. Algunos hablan de Nefertiti (cosa improbable), otros, de la viuda de alguno de los tres faraones efímeros que suceden a Ajenaton (incluido Tutanjamon). Igualmente extrañado debió de quedar el monarca hitita (jefe de un estado que es el principal rival político de Egipto en el Próximo Oriente). El hecho es que finalmente envió a un príncipe que fue asesinado antes de llegar a Egipto, con lo que la insólita tentativa fracasó.

La dinastía termina con el acceso al trono de Horemheb, sin duda uno de los personajes que en la sombra había orientado los destinos de Egipto en esos confusos tiempos que suceden a la muerte de Ajenaton. Funcionario de carrera y militar experimentado, parecía el personaje que se necesitaba en esos delicados momentos. Será consciente de la labor de reorganización que debe abordar. Así, su nombre de Horus será «El Toro Potente Que Toma Decisiones Acertadas», que tiene una con-

notación de tipo administrativo y legal innegable (Grimal, 1966, p. 296). En los textos que conmemoran su coronación vuelve a insistir en la necesidad de una amplia labor de restauración, con un enfoque especialmente religioso que recuerda el antes citado Decreto de Tutanjamon. Pero sobre todo es significativo el famoso edicto que lleva su nombre (el *Decreto de Horemheb*). En él se insiste en la reorganización del país de una forma mucho más real y efectiva: corrección de los abusos, especialmente en la cuestión fiscal o tributaria (que había quedado viciada desde la época de Amarna), cuidadosa selección de los sacerdotes y funcionarios, revigorización de la administración de la justicia, con tribunales de ámbito local o comarcal e insistiendo de nuevo en el puesto de juez supremo del Visir (con dos titulares, uno en Menfis y otro en Tebas). Incluso se vuelca en una reforma del ejército, cuya falta de disciplina y de autoridad habían causado problemas en el propio país egipcio. Aunque la imagen que en el decreto se presenta del atonismo no es muy buena que digamos, sin embargo no parece que emprendiera represión alguna contra el culto a Atón.

Consciente de la necesidad de retomar la tradición gloriosa de los primeros soberanos de la Dinastía XVIII, Horemheb se aplica a una importante actividad arquitectónica, especialmente en los templos de Menfis y Tebas. Se da la circunstancia insólita de conservarse de él dos tumbas: una primera en Sakkarah, de cuando aún era una gran funcionario que no aspiraba al trono (tras su coronación se arregló un poco, añadiendo por ejemplo el *uraeus* real a la frente de todas sus representaciones), y otra en Tebas, una espléndida tumba real que sin duda es una de las más destacadas y grandes del Valle de los Reyes; en ella aparece la primera copia de uno de los textos funerarios solares típicos de la Época Ramésida, el *Libro de las Puertas*. Otro de los grandes aciertos de su reinado fue el dejar bien asegurada la sucesión, con la elección de un militar, de sangre no real pero con hijos adultos (para asegurar que no se repitieran los problemas dinásticos que habían terminado con la Dinastía XVIII), el futuro Ramsés I, el fundador de la Dinastía XIX.

VII.1.3. Los Ramésidas (Dinastías XIX y XX. 1292-1075 a.C.)

Consciente de que a su muerte Egipto tenía que enfrentarse a un nuevo período dinástico, Horemheb escogió adecuadamente a su sucesor, Ramsés I. Su origen septentrional ayuda a comprender el que la nueva dinastía rindiera especial veneración a Seth, divinidad muy enraizada en la zona, o a los grandes dioses del norte, de la zona menfita y sobre todo de Heliópolis, como Ptah, Ra o Atum, tal y como demuestra la frecuencia de su aparición en la onomástica real. Además, los Ramésidas instalarán la capital precisamente en el delta Oriental (la célebre Pi-Ramsés), en la actual Tell el Daba, paradójicamente donde estuvo la capital de los hiksos (Avaris). Las razones no son simplemente familiares. La política imperial de Egipto en el Imperio Nuevo, particularmente compleja en el frente asiático, ponía en evidencia el carácter excéntrico de Tebas, demasiado alejada del teatro de operaciones y de intereses, allá en el Alto Egipto, e imponía una residencia más cercana del soberano y de los centros de toma de decisiones políticas. En esto (como en otras muchas cosas) los Ramésidas no hacen más que continuar con una tendencia que ya se había manifestado claramente, como tuvimos ocasión de ver, con la Dinastía XVIII. Conscientes de los problemas sucesorios crónicos que habían afecta-

do a ésta, especialmente al final de la época de Amarna, Ramsés I y sus sucesores cuidarán mucho los lazos familiares y procurarán asegurar la sucesión, especialmente por medio de corregencias o asociando al heredero al trono. Los altos cargos de esta época serán ocupados con frecuencia por familiares cercanos del soberano, que de esta forma intentará dar estabilidad al gobierno (lo que no siempre se consiguió, como veremos, porque inevitablemente surgirán problemas por competencia entre los miembros de la familia real). De hecho, Ramsés I reinó muy poco tiempo, siendo de avanzada edad al ascender al trono, pero precisamente por ello tenía ya, como dijimos, hijos adultos (y hasta nietos), que aseguraban la continuidad de la nueva dinastía.

Realmente el auténtico fundador de ésta es su hijo y sucesor Seti I, que se convierte en soberano ya adulto y sin duda con una excelente preparación. Consciente de la tarea de reconstrucción del país a la que tiene que hacer frente, adopta como epíteto de su nombre de Horus «El Que repite los Nacimientos», expresión clara de la *renovatio temporum* que va a emprender. Elocuente evocación de estos «nuevos tiempos», así como de la voluntad de reafirmar la legitimidad de la nueva dinastía y su integración en el eterno ciclo de la realeza faraónica, es la lista de reyes de Egipto que manda grabar en el templo que construyó en Abidos: allí se hace representar, significativamente en compañía de su heredero, el futuro Ramsés II, en actitud de filial adoración ante los nombres de todos los soberanos de Egipto desde Menes hasta él mismo. No será ésta la única lista de soberanos de la Época Ramésida, y en todas, siguiendo el modelo de la de Abidos, son omitidos los soberanos de Amarna (de Amenofis III se salta hasta Horemheb). No se trata de algo casual: en la época de Seti I, soberano que destaca por su piedad hacia las divinidades y la religión tradicional, comienza la anatematización de la herejía atoniana y de sus protagonistas, incluyendo la destrucción y abandono de sus monumentos y tumbas, así como la eliminación sistemática de sus nombres de los documentos e inscripciones.

Hábil político, intentó mantener equilibradas relaciones con el Alto y Bajo Egipto respectivamente, aunque residió preferentemente en Menfis. Desde allí emprende una política exterior agresiva y enérgica destinada a reconstruir el imperio egipcio en Asia, quebrantado en la época de Amarna. En la cuarta campaña se enfrenta directamente a la que es sin duda gran potencia rival en Oriente, los hititas, restableciendo la frontera de la influencia egipcia en el norte de Siria. En el interior dejó una profunda huella monumental. A él se deben importantes construcciones en Karnak, especialmente buena parte de la gran sala hipóstila; en Abidos, como dijimos, construyó un conjunto religioso, dedicado a Osiris, cuya calidad artística y buen estado actual de conservación ha servido, entre otras cosas, para conocer muchos aspectos de la liturgia y el culto. Además, su tumba en el Valle de los Reyes, también bien conservada, es una de las más ricas y más bellamente decoradas, reflejo adecuado del gran reinado de este faraón.

A primera vista podría haber parecido difícil que a la muerte de Seti I Egipto encontrara un sucesor que lo igualara o superara. Y sin embargo ése fue precisamente el caso, pues quien ascendió al trono, Ramsés II, fue uno de los más grandes faraones, cuya huella en el país y en la historia egipcia tiene difícil parangón, y cuya popularidad y fama ha llegado hasta nuestros días. Desde la nueva capital que construyó en el delta Oriental, Pi-Ramsés, proyectó su personalidad e indiscutibles dotes

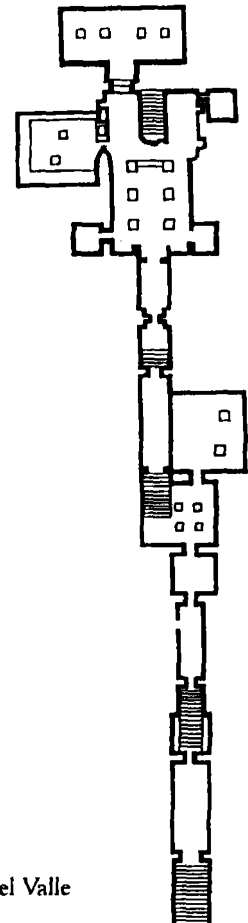


Figura 10. Tumba de Seti I en el Valle de los Reyes

de gobierno (valorados aún más gracias a una afortunada longevidad) por todo el país egipcio y sus dominios exteriores. Para ello contó con importantes apoyos y colaboraciones, empezando por su propia familia, cuyos componentes ocuparon (y esto es, como dijimos, un rasgo muy típico de la Época Ramésida) buena parte de los altos cargos de gobierno. Su esposa principal, Nefertary, famosa por su tumba tebana recientemente restaurada y por aparecer asociada a su esposo en monumentos tan célebres como el de Abu-Simbel, desempeñó un activo papel. Tuvo muchos hijos de sus diferentes mujeres y concubinas, destacando Jaemuast, gran sacerdote de Ptah de Menfis, eficaz administrador y consejero de su padre, y sucesor designado durante unos años hasta que a su muerte tal condición recae en Mineptha; fue un estudioso curioso del pasado egipcio, de sus monumentos y rituales; como consecuencia de ello emprendió notables trabajos de restauración, entre otros, de las pirámides en Gizah y Sakkarah, y su recuerdo se convierte en legendario, apareciendo como poderoso mago que protagonizará relatos y cuentos de Época Tardía *(Las historias del Setne Jaemuast)*. Entre sus más fieles ministros mere-

ce la pena destacar a Paser, el más importante Visir de su dilatado reinado, cuyo papel en las afortunadas relaciones internacionales del reinado es fundamental.

Siguiendo la línea marcada por su padre, Ramsés II tiene una primera parte de su reinado muy centrada en la política exterior. En Nubia, pese a que realmente no hay allí enemigos a batir, desarrolla una gran actividad. Pone en condiciones de explotación óptima la gran zona minera de wadi Allaki, cuyo oro servirá para financiar tanto su vocación constructora como su política exterior asiática. Se preocupó especialmente de asegurar el imprescindible abastecimiento de agua. Construye varios templos en Nubia, algunos de una talla tan colosal como el de Abu Simbel, en donde recibirá culto en compañía de los más grandes dioses del panteón egipcio. Además de esta finalidad religiosa e ideológica (o de propaganda si queremos), se ha insistido últimamente en que la distribución y localización de este conjunto de templos pudo estar relacionado con el Nilo y con problemas de insuficiencia de la crecida, que parecen acentuarse a lo largo de su reinado. De Ramsés II se conocen campañas contra los Libios y contra otros pueblos que parecen amenazar ya las costas del delta, quizás como preludio o aviso de lo que pasará poco después.

Pero, sobre todo, el gran foco sobre el que proyectó su actividad militar y su política exterior fue Asia. El teatro de operaciones será, por supuesto, la franja siriopalestina, y el rival, el Imperio Hitita, con quienes los egipcios disputan el control de Siria y algunos principados de la zona, especialmente Amurru. En el curso de este enfrentamiento se produce la famosa batalla de Kadesh. Se trata sin duda del hecho de armas mejor conocido de la historia egipcia, no tanto por las consecuencias que acarreó, sino más bien por la importancia que al mismo le dio Ramsés II, que lo hizo representar en relieves acompañados de texto en Luksor, Karnak, Abidos, Abu-Simbel, y en su propio templo funerario, el Rameseum. Además, el relato de la batalla se convirtió en una pieza literaria apreciada, un clásico, en forma de poema épico, del que se conservan varias copias. En todas estas versiones, la imagen de la batalla es idéntica: una situación comprometida del ejército egipcio, en marcha y desorganizado, es resuelta en las inmediaciones de la gran ciudad siria de Kadesh gracias al valor y arrojo personal del soberano, que contó para ello con el apoyo efectivo de Amón, invocado por Ramsés en lo más difícil del combate. Y sin embargo la investigación ha demostrado que el resultado de la batalla de Kadesh fue una victoria estratégica de los hititas, que les permitió recuperar parte de su influencia en Siria y de la que se salvó de caer prisionero (podríamos decir con justeza que de milagro) el propio soberano egipcio.

Sin embargo, el panorama internacional en el Próximo Oriente estaba experimentando importantes transformaciones: Asiria se estaba convirtiendo en una potencia que arrebataba a los hititas buena parte del desaparecido territorio de Mitanni, y los primeros movimientos de ese fenómeno histórico que llamamos los Pueblos del Mar se dejaban ya sentir. Además, el estado hitita seguía sacudido por problemas dinásticos y conflictos por el trono que lo hacían especialmente vulnerable. Todo eso ayuda a explicar la firma de un gran tratado de amistad entre Egipto y los hititas (Hattusil III) en el año XXI del reinado de Ramsés II, uno de los más antiguos y mejor preservados documentos de este tipo, del que excepcionalmente conservamos copias comparables procedentes de los archivos egipcio e hitita. En este acuerdo solemne se sella la amistad de las dos potencias, con concretas medi-

das de apoyo mutuo (como la extradición de refugiados), con intercambio de regalos y obsequios, fijando además las respectivas zonas de influencia, ya definitivamente, en Siria-Palestina. Se inaugura así un período pacífico de prosperidad para la zona, que contempla el auge de Biblos o Ugarit. La cordialidad y amistad entre las dos casas reales se hace patente: Nefertary y la reina hitita intercambian cartas y buenos deseos, y el propio Ramsés II contraerá matrimonio sucesivamente con dos princesas hititas.

Asegurado el imperio, Ramsés II podrá dedicarse plenamente a los asuntos internos. Como ya hemos dicho, su actividad constructora es inmensa. Es posible que no haya habido otro faraón comparable en este sentido. Aparte de los templos de Nubia (Abu Simbel), que ya mencionamos, completó la Gran Sala Hipóstila de Karnak, iniciada por Seti I, y realizó importantes añadidos en Luksor y Abidos. Fiel a la devoción familiar hacia Ptah, le dedicó un gran templo en Menfis. También impresionantes son los restos actuales de su templo funerario, el ya citado Rameseum. Particularmente intensa será la divinización de que se ve beneficiada su persona, en buena medida a partir de la celebración de su primera fiesta Sed (de las que llegó a celebrar nada menos que catorce o quince a lo largo de su reinado), asociándose en vida a algunos de los grandes dioses egipcios, como Ptah o Amón.

El destino póstumo de Ramsés II fue sin duda glorioso. Servirá de indiscutible modelo e ideal a sus inmediatos sucesores y, en general, para el conjunto de la Dinastía XX. En torno al Rameseum se gestó la leyenda de Osimandias, cuyos ecos llegan a la literatura europea contemporánea, y el propio soberano ha impactado y sigue impactando profundamente tanto en el mundo específico de la egiptología como de cara al público en general. Buen exponente de esto es el boato y la teatralidad que acompañó al estudio científico que se realizó en su momia, que ha supuesto un hito en los temas de antropología física y del estudio de los restos humanos en egiptología.

Resulta así un tanto paradójico que con el sucesor de Ramsés II, Mineptah, Egipto se enfrente a serios problemas de seguridad nacional derivados de la presión de pueblos cuya intención es establecerse en Egipto. Por ello, el reinado de este soberano está marcado por una política exterior que, aunque tiene finalmente éxito y consigue mantener la situación, parece colocar a Egipto en un plano defensivo que rompe significativamente con la evolución imperial expansionista implantada desde los inicios de la Dinastía XVIII. Con el Imperio Hitita continúan las excelentes relaciones derivadas del tratado bilateral que más arriba mencionamos. Incluso el trigo egipcio viene a socorrer al país hitita en momentos de carestía. La inestabilidad y la presión vienen, sin embargo, del lado africano. En los años IV y V de su reinado Mineptah ha de hacer frente a una auténtica invasión libia en la que aparecen involucrados pueblos que posteriormente se incorporan a las oleadas de los Pueblos del Mar (véase más adelante). Según algunos, la penetración se realizó por el delta Occidental, tradicionalmente la zona del país egipcio más abierta a influencias libias. Según otros, las vías de acceso se situarían más al sur, a través de las rutas de los oasis occidentales, desembocando en el Egipto Medio, desde donde se llega a amenazar la propia región de Menfis-Sakkarah-Heliópolis. La gravedad de la situación queda bien reflejada en el número de muertos (6000) y de prisioneros (9000) contabilizados tras la victoria egip-

cia, así como en la disminución de la afluencia del oro de Nubia, que comienza a ser más escaso a partir de este momento. Mineptah intervino también en el sur de Palestina, tal y como atestigua la famosa Estela de Israel. Se trata de un documento en el que, por primera vez, se menciona a Israel entre los asiáticos vencidos por Egipto, lo que ha servido de argumento para colocar el Éxodo bajo los Ramésidas (algunos incluso han identificado a Mineptah como el faraón del episodio bíblico). A la muerte de este soberano se abre una profunda crisis que provoca el final de la dinastía. Como circunstancia poco usual pero que se repitió en más de una ocasión en tiempos de crisis, una mujer asume temporalmente la realeza (Tausert), y, a juzgar por la información que transmite el Papiro Harris I, Egipto cayó en la anarquía y en la miseria. Es posible que así fuera, al menos en cierta medida, pero hay que ser muy prudentes en la utilización de este documento, que pretende justificar el acceso al poder de una nueva Dinastía (la XX) y legitimar la acción de sus primeros soberanos.

La Dinastía XX está marcada por la personalidad y la actividad de Ramsés III, para muchos el último gran soberano del Imperio Nuevo, que significativamente tuvo como modelo y guía a Ramsés II, a quien llegó incluso a imitar artísticamente. Así, el gran templo funerario de Ramsés III, en Medinet-Habu, la última construcción importante del período, sigue fielmente el modelo próximo del Rameseum. Con ello impone un estilo que será seguido por los grises soberanos que le suceden (todos homónimos, terminando con Ramsés XI). La huella arquitectónica de Ramsés III es importante, pero su celebridad sin duda proviene del reto a que tuvo que hacer frente ante muy serios intentos de invasión. Vencedor otra vez de los libios, que no obstante se están infiltrando irremediablemente en Egipto, aunque sólo sea como prisioneros y mercenarios, su gran empresa será la célebre contienda con los Pueblos del Mar, como lo denominan los textos egipcios, y que aparecen muy especialmente reflejados, en texto e imagen, en Medinet Habu. Ramsés III los derrota por tierra y sobre todo en un gran combate naval en las bocas y canales del delta del Nilo, salvando posiblemente a Egipto de seguir la suerte de otras potencias del Próximo Oriente, como los hititas, que desaparecen de la historia. Hay que encuadrar bien estos acontecimientos: a finales del II milenio a.C. el Mediterráneo Oriental y el Próximo Oriente en general están viviendo una situación de cambio y crisis; el mundo del Bronce desaparece, y nuevos pueblos y gentes asoman a este ámbito geográfico e histórico. Se trata de un gran movimiento de pueblos, de lenguas y culturas del que saldrá un mapa bastante diferente del Oriente Antiguo a comienzos del I milenio a.C. Hititas, mitanios y casitas pierden protagonismo e incluso desaparecen, apareciendo nuevos pueblos en Anatolia (frigios, carios, etc.), en Siria-Palestina y Mesopotamia, muy afectadas por la penetración de arameos, y en el Egeo, donde el colapso del mundo micénico da pie a lo que se ha dado en llamar la «llegada de los griegos», o como dicen las propias fuentes helenas, las invasiones dorias. Egipto se vio zarandeado por este proceso de gran escala histórica, pero no hay que dejar de reconocer que la victoria de Ramsés III sobre los Pueblos del Mar preservó la independencia del país egipcio y una cierta coherencia étnica, lingüística y cultural, lo que no puede decirse de otras potencias del oriente contemporáneo, como Asiria, que sufre un fuerte proceso de arameización. Es difícil precisar la composición de estos invasores, aunque seguramente estarían muy mez-

clados, incluyendo, entre otros, quizás un importante contingente de egeos (aqueos o *micénicos*) y *filisteos*, que *finalmente se instalarán en la costa sur de Palestina*.

Con menos claridad se conoce la política interior de este soberano, que sin embargo distó mucho de ser tranquila y estable. Los problemas de la administración egipcia se hacen cada vez más acuciantes, cayendo buena parte de la autoridad y del control de los recursos en grupos familiares y funcionariales cuya eficacia, honradez y fidelidad a veces son más que dudosas. Los problemas de gestión desencadenaron descontentos y revueltas, como la que estalló en el célebre poblado artesano de Deir el Medinah, parece que por problemas de abastecimiento o de distribución de las raciones prescritas. El Papiro Harris I, al que ya hemos hecho alusión, y que data del reinado de su sucesor, revela la gran cantidad de riquezas que Ramsés III derivó en beneficio de los grandes santuarios, especialmente el de Amón de Tebas, lo que sin duda repercutió en el debilitamiento de la propia monarquía. Además, el final de su reinado se ve enturbiado por conspiraciones y conflictos palaciegos que pusieron en serio peligro la vida del soberano. Se fraguó una conjura en el interior del harén, alentada por una esposa secundaria con la intención de colocar a su hijo, un tal Pentaur, en el trono. El complot estaba bien urdido, e implicaba a importantes funcionarios palaciegos y a miembros del ejército, con la intención expresa de provocar desórdenes e insurrecciones. Es curioso que los conspiradores no olvidaran el lado mágico-religioso del asunto (al fin y al cabo, el faraón era un dios), con *prácticas de hechicería realizadas al parecer sobre figurillas representativas* de las personas a quienes se quería perjudicar. La conspiración fue descubierta (no sabemos a ciencia cierta si Ramsés III fue asesinado o no), y sucedió un proceso judicial complejo del que nos ha llegado testimonio a través del Papiro Jurídico de Turín y de otros documentos datados ya en el reinado de Ramsés IV.

La Dinastía XX, y con ella el Imperio Nuevo, se extingue con una larga lista de reyes, todos ellos con el nombre de Ramsés, hasta el que hace el número XI. Con ellos se agudizan y se hacen insostenibles los problemas que ayudan a comprender el final de este brillante período. En primer lugar hay que insistir en la pérdida de carisma y de poder efectivo por parte del soberano, de cuyo control escapan buena parte de la administración civil y religiosa (particularmente el poderoso sacerdocio de Amón). A ello se unen los problemas sucesorios, que si bien son una constante a lo largo del Imperio Nuevo, se agudizan con los últimos Ramésidas, de reinados significativamente cortos. Un claro indicio de la situación es la inseguridad y el saqueo generalizado en las necrópolis tebanas. A partir del reinado de Ramsés VI comienzan a expoliarse, *sistemáticamente* y con la *connivencia de guardias* y autoridades, las tumbas no sólo de los nobles, príncipes o reinas, sino incluso las de los grandes soberanos de las Dinastías XVIII y XIX. Se producen juicios y castigos ejemplares, pero todo será inútil; llegará a tomarse la dramática decisión de sacar los cuerpos reales (a veces ya lastimados por el expolio) y agruparlos en una serie de escondrijos (denominados en la actualidad *cachettes*) que, para nuestra fortuna, cumplieron su cometido hasta nuestros días, permitiendo la conservación y el estudio de buena parte de los cuerpos de los grandes faraones del período. A esta compleja situación interior hay que añadir la inestabilidad internacional derivada de los movimientos de pueblos a que antes hicimos alusión. La desintegración del país sólo era cuestión de tiempo. Durante los últimos años de gobierno de Ramsés XI el

Sumo Sacerdote de Amón, Herihor, se instala como gobernante efectivo en el Alto Egipto, al tiempo que en el Delta, un militar, Smendes, establece un linaje paralelo en Tanis. Nubia y Asia se habían perdido. La estructura del Imperio Nuevo se había hecho añicos.

VII.2. EGIPTO Y LA POLÍTICA IMPERIALISTA

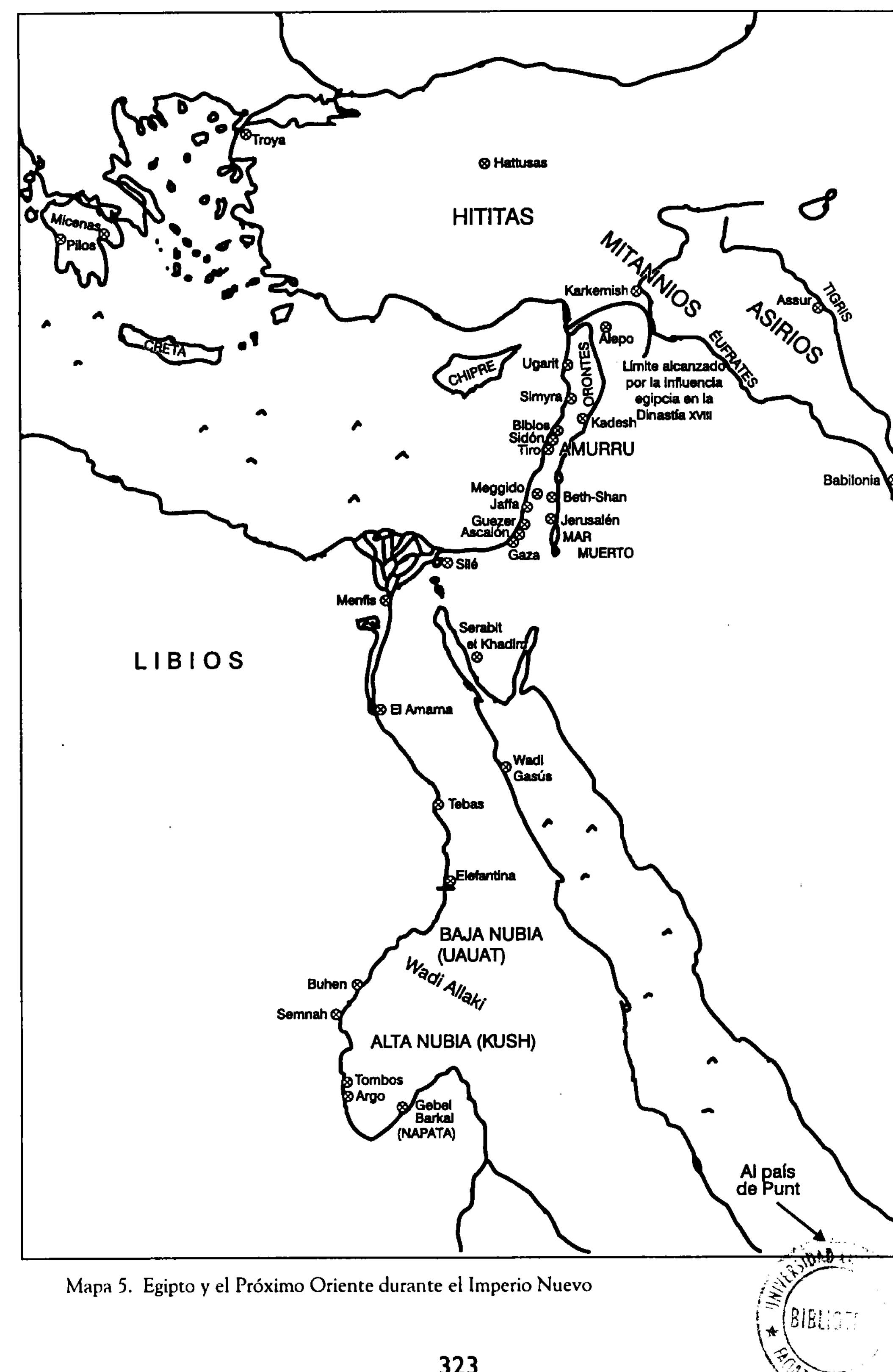
La importancia de la política exterior y la expansión de Egipto más allá de sus fronteras son, como dijimos, los rasgos más característicos del período comprendido entre las Dinastías XVIII y XX. Desde el Orontes, en Siria, hasta la V Catarata, en el corazón de África, la autoridad y la fama de los faraones era conocida y respetada. Se trató de una empresa que pasó por distintas coyunturas, brillantes unas y comprometidas otras, y que en todo caso supuso una importante inversión de recursos humanos y económicos y una elaboración ideológica compleja. El imperialismo egipcio tiene unos tintes religiosos indudables; el dios que había sido aupado a las posiciones más encumbradas del panteón, Amón de Tebas, se convierte en el promotor y adalid de las victorias egipcias en el exterior, que de alguna forma tienen así un tinte de «guerra santa» o de cruzada. Por otro lado, el carisma de la realeza faraónica en el Imperio Nuevo reposa en buena medida en el arquetipo de soberano guerrero, cuya faceta de jefe militar aparece, como veremos, especialmente destacada: el faraón ha de gobernar apoyándose en la «victoria» *(nejet)*, consustancialmente unida a su acción y a la obligación de, como dicen los textos contemporáneos, «extender las fronteras». Además, en Egipto, el propio concepto de soberanía implica una autoridad universal: el faraón es delegado del dios solar, y toda la creación es en principio su dominio. De esta forma, la única relación que puede aceptarse de los poderes extranjeros y de los estados del Próximo Oriente es la subordinación y la dependencia. Y de expresar esta idea se cuidan mucho los textos oficiales egipcios, al margen de la realidad diplomática. Es obvio que las razones de índole económica tienen un peso importante, como demuestra el interés por el oro nubio y por los puertos y productos de Siria y Palestina, pero es igualmente cierto que el país se encuentra traspasado por un espíritu en ocasiones exultante ante las continuas victorias de los faraones, lo que promovió un cierto aliento épico general y un inusual interés por la carrera militar. Pero, como dice B. Kemp, de quien tomamos lo sustancial de esta visión, incluso en las Dinastías XVIII y XIX Egipto continuó siendo un país de mayoría campesina (y por tanto, pacífica y no muy dada a la actividad militar) y donde el ideal cortesano, del escriba y buen funcionario, continuaría siendo el favorito de la mayoría de la población (Kemp, 1978, pp. 10-20).

En la vertiente africana, así como Libia era una tierra relativamente pobre e indómita, sin duda será Nubia la «joya de la corona» del imperio egipcio. Se trata de un territorio geográficamente familiar, una prolongación hacia el sur del valle del Nilo egipcio, accesible no sólo remontando el curso fluvial, sino también (con más comodidad y seguridad incluso) por las rutas paralelas de los oasis y los múltiples wadis que atraviesan el desierto. Si agrícolamente Nubia no podía compararse a Egipto, sin embargo las riquezas que atesoraba o que llegaban a través de ella superaban con mucho lo que los faraones podían conseguir de sus dominios asiáticos,

empezando por el célebre oro nubio que, procedente de zonas como wadi Allaki, servía de nervio y motor del esplendor artístico y la prosperidad interior, al tiempo que era el producto por excelencia que animaba la política exterior egipcia cara a Asia. Pero a través de Nubia llegaban también los tradicionales productos africanos, el marfil y el ébano, animales exóticos (monos, aves, fieras), pieles de leopardo, resinas, incienso y otras sustancias aromáticas, plumas y huevos de avestruz, y por supuesto, esclavos negros.

Para la gestión de este inmenso territorio, de tanto valor estratégico y económico, el soberano creó la institución del «Hijo Real de Kush», o virrey de Nubia, uno de los personajes de mayor importancia a lo largo del Imperio Nuevo, cuya especial dignidad y vinculación con el monarca se reflejan en sus títulos de «Hijo Real» (pese a que no era normalmente un familiar del soberano), «Supervisor de las Tierras del Sur» o de «Flabelífero a la Derecha del Soberano». Se trataba frecuentemente de notables que anteriormente habían estado ligados al servicio directo personal del monarca, que de este modo aseguraba una elección adecuada. También es significativo que sólo en contados casos el puesto se transmite de padre a hijo. Bajo la autoridad del virrey se encontraba no sólo Nubia, sino también, a partir de finales de la Dinastía XVIII posiblemente, parte de las zonas mineras y de canteras del Alto Egipto. Este importante ministro estaba ayudado por dos subgobernadores, que respectivamente tenían a su cargo la Baja y Alta Nubia (Uauat y Kush). El eficaz gobierno quedaba asegurado por un ejército de funcionarios y escribas, organizados en departamentos imitados en buena medida de la propia administración de Egipto, esparcidos por todo el territorio, aunque especialmente concentrados en Faras, Aniba, Soleb o Amara. Aunque el Hijo Real de Kush podía llevar a cabo empresas de tipo militar, su actividad fundamental era civil y tributaria. Para el control y seguridad de la zona estaba en principio un «Comandante del Ejército de Kush», que coordinaba especialmente un complejo y sofisticado sistema de patrullas y guarniciones.

El poblamiento de la Nubia egipcia se puede reconstruir en cierta medida a través de la distribución de los grandes santuarios que construyen los faraones de las Dinastías XVIII a la XX. Es posible que en torno a estos templos (y a las capitales antes mencionadas) se articulara una cierta política de colonización y asentamiento que no tiene parangón en el territorio asiático de Egipto. Sobre todo en Uauat, la Baja Nubia, la mezcla de población es un elemento característico, dando como resultado un fondo étnico nubio-egipcio dependiente culturalmente de la metrópolis. Es bien conocido que Egipto basa su control en Nubia en la sumisión y colaboración de jefes o príncipes indígenas altamente egipcianizados, cuyos hijos incluso eran enviados a Egipto y criados en la corte, en franca analogía a algunos sistemas coloniales modernos. Así, la veneración y el culto a dioses egipcios en Nubia es sumamente común. Por otra parte, como justamente se ha señalado, la explotación económica animó un comercio interior nubio importante que pudo ser una de las claves del desarrollo y de la prosperidad local. Solamente a finales del Imperio Nuevo, al hilo de los problemas por los que atraviesa Egipto, y que se agudizarán en lo que llamamos Tercer Período Intermedio, se produce un despoblamiento de la Baja Nubia, que quedará separada de Egipto, y que sólo se superará tras varios siglos de intervalo.



Mapa 5. Egipto y el Próximo Oriente durante el Imperio Nuevo

Muy diferente naturaleza y función tiene el imperio egipcio en Asia, que nunca sobrepasará los límites de la franja sirio-palestina, centrado sobre todo en la parte meridional (no más al norte de Kadesh o Ugarit). Junto con las obvias motivaciones económicas, son razones de índole diplomática y estratégicas las que mueven a Egipto a establecer y mantener su dominio asiático. A partir de la expulsión de los hiksos, Egipto entra de lleno en el juego de las relaciones entre los estados y potencias del Próximo Oriente asiático, amplio espacio abierto donde los conflictos fronterizos y las pugnas por delimitar zonas de influencia constituyen una constante histórica desde el III milenio a.C. Los faraones se incorporan a este complejo escenario histórico precisamente en una de las zonas más disputadas e inestables, Siria-Palestina, donde entran en contacto directo o indirecto con mitanios, babilonios, hititas y asirios.

Conocemos de forma privilegiada el papel de Egipto en Asia gracias a las fuentes propagandísticas centradas en el faraón (por ejemplo, los «Anales» de Tutmosis III), los documentos contemporáneos asiáticos y, sobre todo, por el afortunado descubrimiento del archivo de Tell el Amarna. Se trata de varios centenares de tablillas de arcilla escritas casi todas en caracteres cuneiformes en la lengua diplomática de la época, una especie de acadio internacional, que contienen la correspondencia entre la corte egipcia, los grandes estados asiáticos y los principados sirio-palestinos desde Amenofis III al final del período de Amarna. La fortuna de su conservación se debe a que la efímera capital de Ajenaton fue, como vimos, abandonada poco después de su muerte, trasladándose la corte, quizás de forma apresurada, dejando atrás cosas que no se consideraron imprescindibles, entre ellas el conjunto documental citado, posiblemente preservado también en copias en papiro, más propias de las costumbres egipcias y fáciles de transportar.

En estos documentos se aprecia claramente que todo el territorio entre el Sinaí y el Éufrates es un mosaico de ciudades independientes y de pequeños reinos o principados que están continuamente oscilando entre la fidelidad a Egipto y la presión de los grandes poderes que sucesivamente competirán con éste por el control de la zona (especialmente Mitanni, primero, y el Imperio Hitita, después). Se trata de una zona de antiquísima tradición cultural y fuertemente poblada, continuamente sometida a las idas y venidas de grupos nómadas o seminómadas que parecen salir de la inagotable reserva de los desiertos y estepas que conducen a Mesopotamia y al corazón de la península Arábiga. No encontraremos aquí la asimilación cultural y la colonización que vimos en Nubia, ni tampoco el establecimiento de una rígida administración. Por el contrario, el poder egipcio aceptó el *statu quo*, manteniendo en su poder normalmente a los príncipes o dinastas locales a los que se les exigía el preceptivo juramento de fidelidad y, por supuesto, que cumplieran puntualmente la obligación de entregar tributos. La presencia egipcia se manifestaba fundamentalmente en forma de periódicas paradas militares o de auténticas campañas guerreras que realizaba el ejército, muchas veces con el faraón al frente. Además de ello había guarniciones en puntos estratégicos y «comisionados» *(uputy)*, que también podían ser asiáticos y que actuaban como representantes de los intereses y de la autoridad del soberano. Era obligación de éstos el garantizar la recaudación y envío de los impuestos y tributos debidos a Egipto y, de forma especial y sin duda delicada, mediar en las continuas disputas y trifulcas entre los príncipes locales.

Centros importantes de la presencia egipcia debieron ser Gaza, Jaffa, en la costa, y más en el interior, puntos como Beth-Shan, en el valle del río Jordán (Albright). Algunos autores proponen la división en tres zonas (por no llamarlas provincias, lo que sería inadecuado): Amurru y Upe, en Siria, y Canaán, que comprendería buena parte de Fenicia y Palestina. Biblos, Tiro, Sidón, Symira, Meggido, Gezer o Jerusalén serían ciudades que se incluían en estos dominios y que, incluso en ausencia de presiones mitanias o hititas, daban continuos quebraderos de cabezas a los representantes egipcios y al faraón. Las disputas y rivalidades entre los distintos príncipes y ciudades es constante, o al menos es esa la impresión que extraemos de las cartas de Amarna. Se trata, no lo olvidemos, de una zona abierta y tradicionalmente inestable, no integrada en su totalidad en la estructura urbana o de ciudades estados tan típica de Mesopotamia. Abundan, por el contrario, etnias y grupos nómadas o en vías de sedentarización, problemáticos siempre en cuanto a su control y subordinación, con distintas denominaciones, como los Shasi o Hapiru, en los cuales algunos han querido ver el antecedente de los hebreos, que están *justamente* conformando su identidad en Palestina durante el Imperio Nuevo, la época en la que se sitúa hoy día el Éxodo.

VII.3 LA CULTURA EGIPCIA DURANTE EL IMPERIO NUEVO

VII.3.I. El faraón y el gobierno del país

Durante las Dinastías XVIII a XX la figura del faraón se adecua perfectamente a la tradición egipcia, acuñada desde hacía ya siglos. Los faraones de este período se inspiran en modelos del pasado, especialmente de la Dinastía XII, culminación de un Imperio Medio que adquiere ahora su valor de época clásica y dorada con la que se quiere entroncar, olvidando el paréntesis tabú de los hiksos. La obra y la imagen de soberanos como Mentuhotep II o Sesostris III son piedra de toque para la nueva y revigorizada monarquía. La divinidad del soberano, inseparable de la concepción egipcia de la realeza, es continuamente reforzada y reafirmada, con la celebración, por ejemplo, de la Fiesta Sed, ritual que incluso recibió modificaciones, en principio para devolverle su forma original, y por lo tanto perfecta y eficiente (Amenofis III); fue el soporte básico del culto y veneración que algunos soberanos llegan a recibir en vida (el propio Amenofis III o Ramsés II).

Por otra parte, hay una gran insistencia, sobre todo durante la Dinastía XVIII, en la filiación divina y el origen maravilloso del faraón, engendrado por el propio dios (Amón o Amón-Ra), que, asumiendo la forma y aspecto del soberano reinante, fecunda a la reina y es entendido como el auténtico padre (y legitimador) del sucesor al trono. De ahí el epíteto de «Toro de su Madre» *(Ka-Mut-ef)*, con que a veces se refieren a él los textos. Templos como el de Hatshepsut en Deir el Bahari ofrecen una detallada relación en palabra e imagen de esos amores divinos que garantizaban la estirpe sobrenatural en el trono de los faraones. Sin duda la cuestión de la legitimidad y el asegurar la sucesión correcta fue una de las grandes cuestiones que envuelven a la realeza egipcia del Imperio Nuevo. Posiblemente con ello esté relacionado la popularización de la corona Azul como tocado de los soberanos reinantes, cuando en principio parece ser un gorro o bonete relacionado con la figura del heredero. De acuerdo con la evolución general reli-

giosa del período, el soberano se relaciona especialmente con la divinidad solar, de la que recibe epítetos y atributos; de ahí la importancia creciente que tiene la zona de Menfis, con el gran centro del culto solar de Guizah (Re-Harajty), y la ciudad santa de Heliópolis; serán lugares favoritos de residencia de los soberanos, sedes de la formación y educación de los príncipes herederos o aspirantes al trono.

La imagen del soberano del Imperio Nuevo aparece ciertamente influida por el tono imperialista y guerrero de la época. El monarca es presentado en el arte, en la iconografía y en los textos ante todo como un guerrero, general y estratega inigualable (basta señalar los célebres episodios, ya mencionados, de la toma de Meggido por Tutmosis III o la batalla de Kadesh de Ramsés II), no escatimándose detalles de dureza o incluso de crueldad que nos recuerdan en ocasiones las crudas descripciones de las hazañas de otros típicos soberanos guerreros del Oriente antiguo, como los asirios o los hititas. Al hilo de esta corriente, se recuerdan y celebran las cualidades físicas y deportivas del faraón, que aparece como un atleta y como un héroe de una potencia sobrehumana; también entra en juego un cierto espíritu épico o caballeresco (el caballo está presente en Egipto, no lo olvidemos, a partir de finales del Segundo Período Intermedio). Fueron famosos los éxitos cinegéticos de Tutmosis III y Amenofis III (conmemorados en series de escarabeos de gran tamaño y valor), así como las hazañas guerreras de Ramsés II. Pero quizás sea Amenofis II el mejor exponente de esta imagen: gran jinete y auriga particularmente devoto del cuidado de sus caballos, excelente arquero, era capaz de atravesar con sus flechas gruesas láminas de bronce y de probar personalmente los arcos que irán destinados a sus soldados; también se le atribuía una gran habilidad como timonel y remero, cuyas hazañas (se decía) no podían ser superadas por nadie y suscitaban la admiración de todos.

Junto a esto, sin embargo, los soberanos de esta época siguen atendiendo a la función litúrgica o sacerdotal inseparable de la realeza egipcia. Así, uno de los más grandes guerreros del período, Seti I, se hace representar en el magnífico templo de Abidos atendiendo a los cultos y rituales preceptivos, en un conjunto artístico y cultual que hoy día es considerado uno de los documentos más apreciados para reconstruir la actividad sacerdotal en los templos egipcios. Tampoco queda fuera de la imagen del faraón de esta época el ejercer de ilustrados protectores de las artes y las letras, interesados en literatura, como Tutmosis III, o en las propias normas iconográficas, como Ajenaton.

Por debajo del soberano se encuentra una estructura administrativa bastante compleja y que parece caracterizada por una fuerte centralización. El gobierno y la burocracia siguen marcados por la figura del escriba, y si bien los más altos puestos acusan un control muy acusado por parte de familiares cercanos del soberano o de determinadas potentes familias que pueden perpetuarse por generaciones, en los niveles medios e inferiores hay una relativa movilidad y posibilidades de promoción, todo ello al hilo de la favorable coyuntura por la que atraviesa el país. En efecto las riquezas provenientes del imperio asiático, y sobre todo de Nubia, unidas a los propios recursos naturales de Egipto, mantienen florecientemente a este conjunto de cortesanos y secretarios, escribas y artesanos, dependientes en definitiva de la administración central.

Al frente de ella se encuentra la ya tradicional figura del Visir. El puesto se ha dividido, contando con dos titulares, uno que reside en Menfis-Heliópolis, ocupado del Bajo y Medio Egipto y de las relaciones con Asia, y otro residente en Tebas, el mejor conocido y que quizás se beneficiaría de la mayor proximidad al soberano, al menos durante la Dinastía XVIII. El Visir es la cabeza del gobierno, supervisa e inspecciona en nombre del soberano, con el que se supone que despacha cada mañana, y de quien en ocasiones aparece como una auténtico *alter ego* o sustituto; especialmente está relacionado, como es tradición en este puesto, con la gestión de la justicia; pero también es el responsable en general de la buena marcha de la administración, y sus competencias son en este sentido muy amplias; se encuentra ayudado por un conjunto de escribas y de heraldos o emisarios que garantizan que esté bien informado y que sus órdenes se difundan. Además, el Visir tiene bajo su responsabilidad la ciudad real *(per-nesu)*, incluyendo el propio palacio, en colaboración quizás con el Director del Tesoro. Éste es otro importante funcionario, a cuyo cargo queda la oficina del Tesoro (o Hacienda). Otros altos cargos son el Director del Granero, el Superior de los Ganados, o el Escriba de Los Campos del Señor de las Dos Tierras, este último al frente de un departamento de tipo catastral que ha de velar por el establecimiento de límites y la parcelación de propiedades, cuestión siempre importante que había que rehacer todos los años tras la retirada de las aguas del Nilo. El Mayordomo Mayor del Rey gestionaba las inmensas posesiones reales, extendidas por todo Egipto. Otros cortesanos ostentaban títulos más honoríficos que no obstante podían suponer un reconocimiento de poder y status del titular, como el «Flabelífero a la Derecha del Soberano».

La administración local se parcelaba en distritos y ciudades, a cuyo frente había un gobernador o corregidor, cuyas responsabilidades más aparentes eran las cuestiones tributarias y el mantenimiento de los templos y santuarios. A nivel local tienen una importante función los consejos llamados *Kenebet*, que dirimen las cuestiones y litigios que enfrentan a los aldeanos y entienden en cuestiones de justicia menor y cotidiana, aunque posiblemente sean así mismo órganos de control y de presión de las elites locales y provinciales. También los templos desempeñan un importantísimo papel en la estructuración administrativa interna y en la explotación del país. En particular hay que destacar los grandes santuarios, como el de Ptah de Menfis, el de Ra en Heliópolis o el de Amón de Tebas. Este último llegó a controlar más de 1/3 de las tierras cultivables y 1/5 de la población total del país a finales del s. XII a.C., y funcionaba, como se ha destacado justamente, como un auténtico departamento de la administración central. No olvidemos que Amón de Tebas fue el adalid divino de la expulsión de los hiksos y de la formación del imperio, y que en su asimilación solar (Amón-Re) desempeña un papel sin parangón en el dogma de la realeza divina. Al frente de lo que se dio en llamar el «Dominio de Amón» se encontraba el Primer Profeta (o Sumo Sacerdote), que por supuesto llegó a tener una importancia política tremenda, así como un amplio control social y económico. Por debajo se situaba el 2º, 3º y 4º Profeta, además de toda una serie de puestos de tipo administrativo, funcionarial y escribal, que hacían de la estructura forjada en torno a Amón de Tebas una especie de «estado dentro del estado» (Mayordomo de Amón, Mayordomo de la Barca del dios –Amón–, Superior de los Ganados de Amón, Superior de los Campos de Amón, de los Jardines de Amón, etc.).

VII.3.2. El ejército y la actividad militar

La personalidad histórica del Imperio Nuevo, tan volcada en la política exterior y en la edificación y mantenimiento de un imperio, impuso necesariamente un mayor peso del ejército en Egipto. Surge con fuerza la figura del soldado de carrera, del militar de profesión y de tradición, pues en muchas ocasiones el oficio se transmite de padres a hijos como si de una casta se tratara. Buen ejemplo de ello es la biografía de Ahmosis, hijo de Abana, a caballo entre fines del Segundo Período Intermedio y los inicios de la Dinastía XVIII, cuyo padre fue ya un oficial de Sekenenre Taa II, y que tras haber participado en la expulsión de los hiksos y la toma de Avaris y Saruhen, sirve en las campañas de los sucesivos soberanos hasta Tutmosis I. También es típica la carrera de Amenemheb, noble personaje que se dedicó a la milicia alcanzando una sólida reputación y prestigio como compañero de armas del propio Tutmosis III.

No cabe duda de que el ejército creció en número a lo largo del Imperio Nuevo. Se trataba en buena medida de tropas permanentes, profesionales, cuyas funciones no sólo consistían en la guerra, sino también en labores de guarnición y vigilancia, así como, si se requería, en participar en las obras públicas y en la actividad edilicia. Además hay todo un cuerpo de burócratas y administradores (escribas) adscritos a la milicia y encargados del reclutamiento, del mantenimiento y de la logística. La tropa estaba dividida en una serie de unidades o divisiones, auténticos cuerpos de ejército, que solían colocarse bajo la advocación de alguna de las grandes divinidades del país (Amón, Ra, Ptah, o, en la Época Ramésida, Seth), y a cuyo mando se encontraba un «jefe de la tropa» *(imy-er-mesha)* o general, auxiliado por un ayudante *(idenu)* o subcomandante. Por debajo se encontraban los comandantes de batallón, los portaestandartes, los capitanes de las distintas secciones, etc.. Era muy importante la sección de caballería, o mejor dicho de los carros, que suponen una novedad en esta época y que sin duda alguna se convierten en la pieza clave del ejército y de la estrategia en el combate. El carro de guerra de la época, tirado por dos caballos, no se utilizaba sin embargo exactamente para combatir: su dotación estaba compuesta por un auriga, un arquero y en algunas ocasiones un soldado de infantería que podía descender para luchar; su misión ante todo era romper la formación cerrada de la infantería enemiga, creando confusión y muerte, perseguir al enemigo en desbandada y servir para misiones de desplazamiento. La importancia de esta arma se aprecia en la influencia y poder de los altos funcionarios encargados de los establos y de las cuadras reales, función que en ocasiones quedaba a cargo del propio príncipe heredero.

Otras novedades en cuanto al armamento son el arco compuesto, de origen asiático, mucho más potente que el sencillo y convencional, así como espadas, hachas y cimitarras de bronce, que ahora se confeccionan con más entidad y peso, siendo más eficientes en el combate. Las tácticas de conquista de ciudades se sofisticaron, con sistemas para minar las murallas, túneles para franquearlas, o los tradicionales sistemas de escalas, aunque dadas las dificultades inherentes de tomar una ciudad al asalto y el gasto humano que implicaba, el sistema de asedio, para rendir por hambre y sed, fue el empleado con preferencia. La flota estaba bien dotada y cuidada, como no podía ser menos en un país tan dependiente del río como Egipto, con una base central cerca de Menfis; fundamentalmente se usaban los bar-

cos de guerra para el transporte de tropas (función ya bien constatada, por ejemplo, en las campañas de Kamosis contra los hiksos), y no tenemos constancia de auténticos combates navales hasta la célebre guerra contra los Pueblos del Mar de época de Ramsés III.

Los triunfos en la vida militar solían premiarse con lo que se llamaba el «Oro del Valor», condecoración pública que conllevaba la entrega de cantidades importantes de metal precioso; otra forma de recompensa consistía en entregar parte del botín, prisioneros como esclavos por ejemplo, e igualmente lotes de tierras, lo que permitió la creación de colonias agrarias de veteranos a las que siempre se podía recurrir para nuevas reclutas. Sin embargo, la tendencia a lo largo del Imperio Nuevo fue que se incrementara el número de extranjeros y de mercenarios en el ejército, a veces incluso grupos enteros de prisioneros (destacan los famosos *shardana*, encuadrados desde Ramsés II, los nubios y especialmente los libios), lo que a la larga traerá negativas consecuencias sociales y políticas. Para la vigilancia interna o de control fronterizo se contaba con un cuerpo especial de policía o de vigilancia, muy móvil, también compuesto fundamentalmente por mercenarios, llamados *Medjai*.

VII.3.3. Religión y arte

Como hemos dicho, el Imperio Nuevo tuvo en el triunfo de Amón el fenómeno quizás más destacado desde una perspectiva político-religiosa. Protector de la realeza faraónica, patrono de la constitución del Imperio, se benefició además económicamente, hasta el punto de que el «Dominio de Amón», como dijimos, se convierte en uno de los grandes controladores de la riqueza del país. Amón quedará asimilado al tradicional dios solar supremo del panteón, apareciendo como Amón-Ra y generándose en torno a su personalidad divina una versión propia del origen del mundo y del orden del Universo (cosmogonía), en la que desempeña un papel central. Familiarmente unidos a él se encuentra la diosa Mut, su esposa, que por su parte encarna (como su nombre indica) el papel de madre por excelencia, y su hijo Khonsu, antiguo dios lunar de la zona tebana, que se incorpora en un característico papel de dios guerrero. Los sacerdotes van adquiriendo cada vez más una personalidad social propia, conformando junto con los militares uno de los tipos más particulares e influyentes del Imperio Nuevo, especialmente el clero de Amón, hasta el punto de controlar prácticamente la parte meridional del país a fines de la Dinastía XX.

Por otra parte, el período comprendido entre las Dinastías XVIII y XX contempla una revigorización del culto solar, bien reflejado en la preferencia que los soberanos tienen por la zona menfita y los beneficios de que dotan a los santuarios heliopolitanos (recogidos en el Papiro Harris I). Basta asomarse a la literatura funeraria de la época: junto a la tradicional divinidad de los difuntos (Osiris) aparece Ra como el garante de la vida eterna y de la resurrección más alla de la muerte. En esta línea están compuestas las grandes colecciones de textos conocidos por los títulos de *Libro de las Puertas*, *Libro de las Cavernas*, *Libro del Am-Duat* (literalmente «lo que está en el más allá»), etc. También, por supuesto, en el Imperio Nuevo se codifica la más popular de todas las obras funerarias egipcias, el *Libro de los Muertos*, en la tradición de los grandes conjuntos funerarios de épocas anteriores (*Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos*). Por otra parte, la apertura de Egipto al exterior

y el carácter cosmopolita de la sociedad de este período se traducen en la introducción de dioses y cultos nuevos, fundamentalmente procedentes de Siria y Palestina, como Astarté (convenientemente asimilada a Hathor), Reshep o Anat. Menfis y Pi-Ramsés actuarán como convenientes intermediarios que servirán para instalar los nuevos cultos. Además, el Imperio Nuevo es el marco en el que aparece, como vimos, una nueva sensibilidad religiosa, que se refleja en el desarrollo de la piedad personal, una forma de entender la relación entre el hombre y los dioses más intima, y que tendrá gran pervivencia a lo largo de la historia egipcia.

En el campo de la escritura y de la literatura, aparece el neoegipcio, etapa de desarrollo de la lengua egipcia que tiene identidad propia y que, hablada ya desde el Segundo Período Intermedio quizás, comienza a ponerse por escrito a mediados de la Dinastía XVIII. Será la gran lengua de la administración, de los registros y de los documentos de la vida cotidiana (en escritura hierática especialmente), pero también se eleva al rango de instrumento de creación literaria, produciendo obras que figuran entre las más destacadas de la literatura egipcia. Así, en el contexto de la literatura sapiencial destacan la *Sabiduría de Any* y la *de Amenemope*; en la narrativa merece la pena citar, por ejemplo, *La toma de Joppa*, o *El príncipe predestinado*, que reflejan muy bien el ambiente internacional del Egipto de la época. Hay también otros relatos centrados en el ámbito de lo religioso y que figuran entre las obras maestras del género, como el *Cuento de los dos hermanos* o la *Disputa de Horus y Seth*. Ya hemos hecho mención de la amplísima literatura religiosa (o funeraria) de la época, a la que quizás podamos añadir aquí la hímnica, de gran altura, reflejo adecuado de la evolución de las creencias. Aparece un género lírico, centrado en los motivos amatorios, de gran sensibilidad y belleza, quizás influido por modelos asiáticos. Aparte hay una abundantísima y variada producción literaria que va desde los textos de exaltación de la realeza y la figura del faraón (*El poema de la batalla de Kadesh* es un buen ejemplo), pasando por las tradicionales biografías funerarias, hasta las cartas y documentos emanados de la intensa actividad escribal de esta época dorada, con ejercicios, notas, exhortaciones para seguir el oficio de escriba, formularios, etc.

El arte egipcio del Imperio Nuevo es bastante bien conocido, y espectacular en muchos casos, dado que, como hemos dicho, buena parte de los recursos que afluyen con el imperio se dedican a construir en beneficio de los dioses y a mayor gloria del soberano. Los grandes conjuntos templarios de Karnak, Luksor o Abidos son un buen testimonio, pero tampoco hay que olvidar que es la época de utilización y florecimiento del Valle de los Reyes, uno de los más grandes sitios arqueológicos de Egipto. Los faraones de esta época adoptaron además la costumbre de separar su tumba del templo funerario; la primera será una construcción escondida, subterránea y que carecerá de superestructura, pudiendo no obstante alcanzar dimensiones impresionantes y una altísima calidad (por ejemplo en las de Seti I, o Amenofis II), debiendo de estar llenas de ajuares que conformaban auténticos tesoros (como puso en evidencia la tumba de Tutanjamon). Hay que destacar los templos funerarios, como el de Hatshepsut en Beir el Bahari, o los magníficos de Ramsés II (el Rameseum) y Ramsés III (Medinet Habu). En consonancia con este brillo irá el desarrollo de las artes iconográficas, los relieves, las pinturas y la estatuaria, que se vieron muy alentadas por los cambios de la época de Amarna, así como lo que pode-

mos llamar «artes menores» la joyería, la orfebrería, la ebanistería, la cerámica y el vidriado, que proporcionan algunos de los objetos más acabados de la larga historia del arte egipcio.

VII.4. BIBLIOGRAFÍA

Para una presentación general del Imperio Nuevo, pueden verse los capítulos correspondientes de la *Cambridge Ancient History*, especialmente, los de Cerny, 1973 y Hayes, 1973, o bien la más reciente obra de Vandersleyen, 1995, muy completa en sus datos. El siempre problemático tema de Ajenaton puede consultarse en las monografías de Aldred, 1988 y Redford, 1984. Para la Época Ramésida, véanse las obras de Kitchen, 1982 y 1995. Un buen tratamiento del imperialismo egipcio de la época se encuentra en Kemp, 1978. Para la Correspondencia de Amarna, véase la introducción general de Albright, 1975.

VIII Los últimos tiempos del Egipto independiente

VIII.1. EL TERCER PERÍODO INTERMEDIO (1075-656 a.C.)

Hacia mediados del s. XI a.C. el valle del Nilo ha vuelto a una situación de división interna y de falta de unidad. El Alto Egipto, con Tebas a la cabeza, llevará una existencia prácticamente independiente bajo el liderazgo, en principio, del Sumo Sacerdote de Amón, cargo en el que se suceden una serie de importantes personajes que arranca de Herihor. Aunque reconocen la soberanía nominal de los faraones del norte, actúan con gran autonomía, dando por sentado que ejercen la autoridad en nombre del dios (Amón) y que su gobierno supone una nueva era, a la que se alude concretamente a través de la clásica expresión egipcia de «Repetición de los Nacimientos», que aparece en la propaganda de Herihor y que tradicionalmente se utiliza para marcar el inicio de nuevos tiempos dinásticos o de una pretendida renovación. Estos pontífices debieron hacer frente de nuevo al deterioro de las grandes necrópolis tebanas, reparando sepulcros y momias y recurriendo finalmente a agruparlas en determinadas tumbas o escondrijos para salvarlas del saqueo y la destrucción.

Entre tanto en el Delta, Smendes, un antiguo funcionario que había desempeñado el puesto de Visir, asume la realeza inaugurando la Dinastía XXI. Trasladará la capital desde Pi-Ramsés a la cercana Tanis, quizás por las ventajas portuarias que conllevaba; esa ciudad experimentará con ello un gran desarrollo arquitectónico, con templos dedicados a la tríada tebana (Amón, Mut y Khonsu); es famosa además por el descubrimiento por P. Montet de la necrópolis real, en buena medida intacta, que ha proporcionado espléndidos sarcófagos (algunos de plata) y ajuares que son uno de los mejores exponentes del arte de la época. Los faraones tanitas tuvieron un interés manifiesto en enlazar con tradiciones del Imperio Nuevo, adoptando en ocasiones elementos onomásticos de los Ramésidas y sobre todo manteniendo la veneración a Amón como dios nacional, al que dedican los santuarios principales de Tanis y cuyos oráculos atenderán para encauzar el gobierno. Los textos de las Dinastías XVIII a XX se van a imitar, en ocasiones literalmente, y se

reproducirán rituales, como la Fiesta Sed, en la forma en que habían tenido lugar bajo el reinado de faraones de tan buen recuerdo como Amenofis III. La Dinastía XXI tratará de mantener buenas relaciones con los pontífices tebanos, con los cuales se llegarán a establecer vínculos matrimoniales.

De todas formas, la situación del país distaba mucho de ser próspera. Un buen exponente es el relato conocido como *Las desventuras de Unamón;* aunque situada a finales del reinado del último de los Ramésidas (Ramsés XI), y a pesar de ser una obra de ficción, una pieza en definitiva literaria, es posible que refleje de forma adecuada las condiciones del país a comienzos del Tercer Período Intermedio. Unamón es un sacerdote enviado a comprar madera para renovar la barca procesional de Amón de Tebas; para ello marcha a Fenicia, la zona tradicional de suministro de este material. Sin embargo, en su viaje se encuentra con innumerables problemas, que van desde el robo hasta la falta de atención y menosprecio evidente que hacia el enviado egipcio manifiesta, por ejemplo, el príncipe de Biblos, algo impensable en los tiempos gloriosos del Imperio Nuevo. El final del cuento falta, pero está claro que el éxito de la empresa de Unamón se deberá a la eficaz intervención sobrenatural de Amón más que al respeto a la antigua influencia y primacía egipcia en la zona, que parece haber desaparecido. No obstante, sabemos que la Dinastía XXI intervino al menos en la zona de Gaza, la tierra de los filisteos, tomándose la importante plaza de Guezer, aprovechando que éstos se encontraban muy debilitados por su rivalidad con el naciente reino de Israel. Aun así, es significativo que comiencen a enviarse princesas egipcias para casarse con jefes y reyezuelos palestinos (como el propio Salomón, según transmite la Biblia), algo a lo que no había tenido que recurrir hasta el momento la casa real egipcia.

El final de la dinastía tanita se deberá al ascenso de los libios en Egipto. Éstos se estaban estableciendo de forma paulatina en el valle del Nilo, sobre todo en el delta Oriental y en la zona de El Fayum, desde la Dinastía XIX. A finales del Imperio Nuevo buena parte del ejército está compuesto por mercenarios nubios y, fundamentalmente, por libios. Los cabecillas y jefes de estos últimos llegarán a constituirse en poderes locales con gran autonomía, fuertemente asimilados además a la cultura egipcia. Heracleópolis, en El Fayum, que se convierte de nuevo en una de las capitales más importantes del país, era una de sus bases principales. A mediados del s. X a.C. el libio Sheshonk I se arroga la dignidad real, comenzando así la Dinastía XXII. La actividad de este soberano devolvió un cierto aliento al país, sobre todo en lo que a política exterior se refiere: aprovechando el difícil momento por el que pasa el estado hebreo a la muerte de Salomón, protagoniza una audaz campaña militar en Palestina, que lo llevará hasta Meggido, después de haber conseguido la sumisión de Jerusalén y de restablecer los contactos con Biblos. El botín que consigue supuso un alivio importante para las arcas del estado, y Egipto volverá a ser respetado momentáneamente en el Próximo Oriente, aunque la inmediata aparición de los asirios en la zona acabará pronto con esta situación. Hábil gobernante, Sheshonk I instalará a hijos suyos en los puestos de Sumo Sacerdote tebano y de Gobernador de Heracleópolis, con lo que la influencia de los libios en el sur quedaba bien afirmada. Tanto él como sus sucesores desarrollaron una notable actividad constructiva, en honor de importantes divinidades, como Bastet, en Bubastis, Herichef en Heracleópolis o el propio Osiris en

Abidos, localidad en la que fueron enterrados algunos miembros de este linaje. Bajo los faraones libios se afianzará la práctica de colocar en posición preeminente en Tebas a una mujer, normalmente una hija o pariente del rey, en calidad de «Esposa del Dios» o «Divina Adoratriz de Amón», en quien va a ir recayendo la autoridad suprema en la zona tebana en detrimento del Sumo Sacerdote, cuyos poderes se irán debilitando progresivamente.

El final del protagonismo libio en la historia de Egipto se produce en medio de una situación que quizás sea la más confusa de todo el Tercer Período Intermedio. Los soberanos no pueden impedir que el país se fragmente en diez o doce estados, centrados en ciudades como Bubastis, Heracleópolis, Sais o Hermópolis, muchos de ellos dirigidos por caudillos del ejército o incluso por miembros de la familia real. Se produce así la coexistencia de varias dinastías (a la XXII se añade una XXIII, también de libios, y la XXIV, de los príncipes saítas), que además rivalizarán entre sí, debilitando al estado. Ello supondrá la pérdida de autoridad en Palestina, donde incluso los egipcios han de pactar y apoyarse en los principados nativos para tratar de frenar el avance asirio, y además el país quedará en una situación de franca vulnerabilidad frente a los nubios.

Contemporáneamente a la Dinastía XXII se formará un estado en Nubia, más concretamente en Kush, en la zona de la IV Catarata, quizás alimentado originalmente por exiliados de Tebas y del Alto Egipto en general que no aceptan la legitimidad de los faraones libios. La capital estará en Napata, y, muy cerca, en Gebel Barkal, se construye un gran templo a Amón que será el aglutinante religioso de esta nueva potencia. Estarán muy egipcianizados en su religión y en sus costumbres, como se puede apreciar claramente a través de las representaciones artísticas o incluso del protocolo y del tratamiento que dan a sus soberanos, espléndidamente enterrados en la rica necrópolis del El Kurru. Aprovechándose del vacío y despoblamiento existente en la Baja Nubia, y de la debilidad de Elefantina, que ya no funciona como filtro o tapón de cara al sur, los kushitas van extendiendo su influencia hacia el norte, llegando a poner a Tebas bajo su protección e instalando a una nubia (Amenardis) como «Divina Adoratriz». Esto será obra de Pianjy, sin duda el más brillante soberano nubio.

Hacia el año 736 a.C. los nubios controlan el Alto Egipto. Es entonces cuando Pianjy organiza una gran campaña militar para conquistar todo el valle, para lo que tendrá que enfrentarse sobre todo a los dinastas del Egipto Medio y del Delta, que van agrupando fuerzas en torno a Tefnajt, príncipe de la Dinastía XXIV de Sais. Conocemos detalladamente estos acontecimientos gracias a una gran estela dedicada en el templo de Amón de Napata para conmemorar la victoria. Las tropas nubias tomarán una tras otra Heracleópolis, Hermópolis (donde ya interviene directamente el propio Pianjy), Menfis y Atribis, donde recibe la sumisión de los príncipes del delta. Tras esto, de forma un tanto sorprendente, Pianjy vuelve a Napata, donde celebra un gran triunfo y dedica su victoria al Amón nubio. Parece claro que su intención es gobernar desde esa lejana capital meridional, en donde se hace enterrar en una tumba que recupera el modelo piramidal, tan vinculado a la realeza egipcia. De esta forma el dominio nubio en Egipto (será la Dinastía XXV) se apoyará en principio en el respeto a su supremacía militar (la campaña de Pianjy había sido una incontestable demostración de fuerza), apoyada por la presencia de

guarniciones en determinados puntos, y manteniendo a los distintos linajes o príncipes locales, a los que se vigila de cerca, se les exige el juramento de obediencia y, en fin, se les tolera precisamente para que se anulen unos a otros.

Este sistema de gobierno tenía sus riesgos, y por ello el sucesor de Pianjy, Shabaka, gobernará ya desde Egipto, estableciendo su residencia unas veces en Tebas pero sobre todo en Menfis, desde donde acaba con la autonomía de los dinastas del norte del país. La política de este soberano y de Taharka, su más señalado sucesor, es interesante. Despliegan una gran actividad de tipo religioso, mostrando gran respeto por los santuarios y las divinidades tradicionales, registrándose intervenciones en Edfú, Abidos, Tebas o Menfis. De época de Shabaka data la copia de ese interesante documento religioso llamado la Teología Menfita, que contiene la versión cosmogónica que concede el mayor protagonismo a Ptah, y que ya tuvimos ocasión de comentar. Parece que con los soberanos nubios comienza a producirse la vuelta a los valores tradicionales de la cultura egipcia y una afirmación del nacionalismo egipcio que posteriormente será, como veremos, una de las marcas de identidad de la Época Saíta.

El final del dominio nubio en Egipto se produce por la presencia de otra potencia extranjera, los asirios, que han puesto definitivamente pie en Palestina. Taharka va a tratar de fomentar la resistencia de las ciudades fenicias y de Jerusalén, pero finalmente, en el reinado de Asarhadón, el Delta será invadido, tomándose la capital de Menfis. Posteriormente Assurbanipal se verá obligado a enviar hasta dos expediciones a Egipto, que penetran profundamente en el sur del país. Con la segunda de ellas se produce presumiblemente el saqueo de Tebas, que marcó muy gravemente a esta ciudad y aceleró su decadencia. Los soberanos nubios se retirarán a Napata, donde estarán seguros, y a partir de este momento el destino del reino kushita se irá separando progresivamente del egipcio. El valle del Nilo se convertirá durante unos años en provincia asiria, pero con una presencia muy escasa de los dominadores, que prefirieron, tal y como había hecho Pianjy, mantener el país gobernado por medio de una serie de gobernadores o linajes nativos a los que se les exigía sumisión y obediencia, además del consabido pago de los tributos.

VIII.2. LA ÉPOCA SAÍTA (DINASTÍA XXVI. 664-525 a.C.)

El mantenimiento de la autoridad de los asirios duró poco tiempo. Los problemas internos del aparentemente sólido Imperio Asirio y la presión de enemigos como los medos y los caldeos o babilonios condujeron a la liquidación de este estado y a la toma y destrucción de Nínive, de una forma sorprendentemente rápida. En tanto que esto sucedía en el Próximo Oriente, en Egipto uno de los dinastas mantenidos por los asirios en el Delta, Psamético I, que controlaba en principio la región de Sais, aprovecha para hacerse faraón e instaurar la Dinastía XXVI. Este príncipe basó su éxito en buena medida en su hábil diplomacia y capacidad de gobierno, que le permitió atraerse las voluntades de los otros poderes locales, así como en el apoyo militar que recibe muy especialmente de carios y griegos, que, como mercenarios (los célebres «hombres de bronce» de la tradición), ponen ahora pie en Egipto iniciando, como veremos, una larga y afortunada relación.

Psamético I deberá prestar particular atención al sur del país, donde todavía quedaban algunos apoyos importantes a los kushitas, como Mentuemhat, príncipe y gobernador de Tebas. Con gran habilidad, consiguió que su hija Nitocris fuera adoptada por la «Divina Adoratriz», acontecimiento que fue saludado como la consagración del restablecimiento de la unidad. Por si fuera poco, Psamético establece gobernadores fieles a su persona en las localidades claves de Edfú, en pleno corazón del Alto Egipto, frente a la frontera con Nubia, y en Heracleópolis, que sigue siendo una de las ciudades más importantes del país.

Aprovechando el vacío de poder que se había generado con la partida de los asirios, vuelve a relanzar la presencia egipcia en Palestina, iniciando una gran proyección exterior que será uno de los rasgos más característicos de la Época Saíta. Ante la expansión de los babilonios, llegará incluso a apoyar al último reducto asirio de Harrán, y finalmente deberá adoptar una actitud defensiva frente a los últimos coletazos de las migraciones de escitas, que, desde Anatolia y Siria, habían alcanzado la zona de influencia egipcia. De estas campañas militares conseguirá Psamé-tico una gran cantidad de botín y de tributos, con los que los Saítas van a mantener su política edilicia y de reconstrucción nacional.

El hijo y sucesor de Psamético, Necao, intentará mantener la hegemonía en Palestina y conseguirá la sumisión de Jerusalén, pero ello le va a llevar a enfrentarse por fin directamente con los babilonios, con un resultado claramente negativo. En la importante batalla de Karkemish, en Siria, será derrotado por el entonces príncipe heredero de Babilonia, el célebre Nabucodonosor, que rápidamente logrará la sumisión de los principales puertos fenicios, quedando tan sólo la franja de Gaza bajo la autoridad de los egipcios. A pesar de ello, Necao continuó llevando una activa política exterior. Tratando de mejorar las posibilidades del comercio, empezó a abrir un canal que comunicara el Nilo con el Mar Rojo, en la zona del *wadi* Tumilat, desembocando en el golfo de Suez. Encargó a marinos fenicios que realizaran una audaz expedición hacia el sur que logró posiblemente la hazaña de la primera circunnavegación del continente africano. Volcado en mejorar la potencia naval egipcia (quizás para oponerse en ese frente de forma más segura y ventajosa a los babilonios), se empeñó en construir una flota incorporando las novedades de los griegos y fenicios (trirremes).

Psamético II será recordado sobre todo por una gran expedición militar en Nubia, que acabará de asegurar la frontera meridional egipcia y relegará definitivamente al reino kushita. El ejército estaba constituido por tropas egipcias, apoyadas por mercenarios griegos, carios y judíos, que dejaron importantes testimonios en Elefantina y en Abu Simbel (son célebres las inscripciones grabadas en las piernas de uno de los colosos), aunque llegaron a penetrar hasta la zona de la III Catarata. En cambio, durante el reinado de Apries los egipcios cosecharon una importante derrota en su intento de hacerse con el control de Cirene, lo que desencadenó una guerra civil que debilitará a la dinastía. A ello se añadió la amenaza creciente de Persia, que se convierte tras la conquista de Babilonia en la principal potencia de Oriente. En el año 525 a.C. Cambises derrotará a los egipcios en Pelusio, entrará en Menfis e incorporará a Egipto como una *satrapía* del Imperio Persa. Con la muerte de Psamético III, el último soberano saíta, se extingue la Dinastía XXVI.

Uno de los aspectos más interesantes de la Época Saíta es la gran apertura hacia el exterior que protagoniza, así como el establecimiento de sólidas relaciones con el mundo griego, de lo que es un buen reflejo, por ejemplo, la abundante información que de esta dinastía se incluye en las obras de Heródoto, o las ofrendas y donaciones que los faraones saítas dedicaron en algunos de los más importantes santuarios o templos de Grecia, como el de Apolo en Delfos o el de Lindos, en Rodas. No hay que olvidar que la Dinastía Saíta, en los siglos VII y VI a.C., coincide con lo que llamamos la Época Arcaica griega, uno de los períodos mas brillantes y activos de esa civilización. En estos momentos se constituyen buena parte de los elementos más característicos de la cultura griega; Grecia está ahora muy abierta a Oriente, y por todo el Mediterráneo se desarrolla una intensa política de fundación de colonias y bases comerciales. Los griegos van a estar presentes en casi todos los estados y ciudades de alguna importancia del Próximo Oriente, sea como mercaderes, como mercenarios, o sencillamente como viajeros y curiosos. Precisamente por su calidad de soldados van a ir siendo llamados a Egipto, en principio, según cuenta Heródoto, en tiempos de Psamético I, al que de una forma determinante ayudaron a hacerse con el poder:

> El destino dispuso que unos jonios y carios, que se habían hecho a la mar en busca de botín, fueran arrojados a Egipto; y cuando saltaron a tierra con sus armaduras de bronce, un egipcio, como no había visto hasta la fecha hombres con armaduras de bronce, se llegó a las tierras pantanosas y comunicó a Psamético que unos hombres de bronce que habían llegado del mar estaban saqueando la llanura. Entonces... se ganó la amistad de los jonios y de los carios y, con grandes promesas, los persuadió para que se aliaran con él; y cuando los hubo persuadido, con el apoyo de los egipcios que abrazaban sus causa y de estos mercenarios, logró destronar a los reyes... (Heródoto, II, 152. Trad. C. Schrader, 1977)

Gracias a esa afluencia de griegos y carios, los saítas pudieron prescindir de los libios, que habían dominado durante el Tercer Período Intermedio. Además, de esa forma Egipto se integraba en el gran comercio mediterráneo que los griegos, junto a los fenicios, también buenos amigos de los faraones de la Dinastía XXVI, estaban desarrollando. Hubo, no obstante, algunos problemas de asimilación. Así, la contienda civil que estalló en el reinado de Apries tuvo en la animadversión hacia esos extranjeros y mercenarios una de sus causas principales. Quizás por ello se produjo finalmente la concentración de los griegos en Naucratis, lugar en el que se hallaban asentados desde los inicios de la dinastía pero que a partir de comienzos del s. VI a.C. se convirtió en una gran metrópolis, gozando de un estatuto ciudadano propio que le confería gran autonomía. Naucratis fue el emporio del Egipto Saíta (como Alejandría lo fue del Tolemaico), sede de una población abigarrada que desarrollaba importantes actividades de intercambios, pero donde también se introducen costumbres y técnicas nuevas, como la metalurgia del hierro. Por otra parte, la importancia del elemento extranjero hará que la profesión de intérprete se extienda y se convierta en un trabajo rentable (de ahí que las fuentes griegas hablen de una «casta» o clase de intérpretes en el Egipto de la época). Al lado de griegos y carios aparecen los judíos, sobre todo tras la conquista de Jerusalén por los babilonios y el posterior exilio. También se dedican

especialmente al ejército o las armas, y tendrán importantes colonias en el Delta y en Elefantina, donde se constatan así mismo disputas o rivalidades con los nativos.

Otro rasgo de identidad de la Época Saíta fue una vuelta a los valores del pasado, a los elementos tradicionales de la cultura y de la religión egipcia, a expensas del desarrollo de un nacionalismo que sin duda se avivó ante la amenaza y el dominio de los asirios y quizás también, en menor medida, de los kushitas, a quienes se verá finalmente como extranjeros. No cabe duda de que ideológicamente Egipto necesitaba elementos que reafirmaran su orgullo nacional y la conciencia de su identidad histórica, máxime cuando la Época Saíta es un período brillante, el último ciertamente, pero donde aún estaban vivos muchos elementos del espíritu y del genio de los egipcios. Esto es lo que se ha dado en llamar, como dijimos, el Arcaísmo Saíta, que vuelve a los modelos de etapas del pasado consideradas gloriosas y ejemplares, y por lo tanto dignas de imitación, como el Imperio Medio y muy especialmente el Imperio Antiguo. Así se copian servilmente los tipos iconográficos y el estilo escultórico de esos tiempos. Vuelven a aparecer los *Textos de las Pirámides* en las tumbas y en los escritos funerarios. Incluso en la religión se produce una reacción que margina a los dioses extranjeros, de tipo cananeo o sirio, en beneficio de divinidades nativas egipcias, como Ptah de Menfis (ciudad que vuelve a ser otra vez capital), Neith de Sais (patrona de la dinastía, a la que los griegos asimilarán en Naucratis con Atenea), o Isis. Curiosamente el dios Seth es víctima de este celo religioso nacionalista, quizás por ser una divinidad muy abierta a sincretismos o asimilaciones con dioses asiáticos, y por haber sido así muy venerado por los extranjeros. Otro rasgo destacable es el desarrollo de los cultos puramente animalísticos, que tanto llamó la atención de los griegos (véase, por ejemplo, Heródoto, II, 65). Así, los faraones saítas ampliaron notablemente la necrópolis de los bueyes Apis, el célebre Serapeum de Sakkarah; otros animales objeto de culto en esta época son el ibis, el babuino, el cocodrilo y el gato, momificados masivamente y enterrados también en necrópolis especiales.

En lo que respecta a la vida política y la organización administrativa, los saítas aparecen así mismo muy dependientes del pasado. La tradicional concepción religiosa e ideológica de la monarquía se mantiene en los monumentos y documentos oficiales. Los soberanos gustan de ser representados bajo el fiero aspecto de una esfinge, o con la corona Azul, tocado que simboliza la potencia guerrera y la reivindicación de legitimidad, tan importante después de los tiempos revueltos del Tercer Período Intermedio. En un esfuerzo por recuperar el carisma y la dignidad real, las representaciones de los faraones saítas van cambiando, desde auténticos retratos expresivos de la individualidad (y humanidad) de los titulares del trono, al inicio de la dinastía (por ejemplo, los de Psamético I), hasta representaciones más frías e hieráticas, que pretenden resaltar la condición superior divina del monarca. Sin embargo, ya está claro que el faraón es alguien que puede fallar, que no es infalible, y de ahí la proliferación de rituales y la necesidad de que se someta a un orden estricto de actuación, que preside la vida cotidiana de estos soberanos y que se considera imprescindible para asegurar el favor divino y el éxito de su reinado. Es esa rígida imagen del faraón de los últimos tiempos la que aparece recogida en autores como Diodoro Sículo, o el propio Heródoto.

La administración y el gobierno del país se realiza desde la capital, Menfis. Sin embargo, las naturales tendencias centralistas de la monarquía debieron aceptar la

existencia de poderes locales y respetar su esfera de autoridad. De ahí que los nomarcas, o los gobernadores de ciudades, tengan un gran protagonismo en este período. La inestabilidad general de la monarquía en la Época Tardía hizo que los funcionarios y notables desarrollaran una gran conciencia de su valor y su dignidad, que se pone claramente de manifiesto en el género de las autobiografías funerarias, que vuelve a producir brillantes piezas literarias de alto valor histórico. La estructura social sigue siendo la tradicional. Se ha producido un incremento demográfico que incide en una más intensa explotación de los recursos del país. Junto a los funcionarios o notables, existe una clase sacerdotal y otra de soldados, que también forman parte de la elite y que resultarán particularmente beneficiados de la intensa práctica de donación de tierras por parte de la monarquía. La economía se vuelve más dinámica; las prácticas de mercado se hacen más complejas, en una evolución que está favorecida por la apertura del país al exterior, su integración en las redes del comercio internacional y, muy particularmente, por la actividad de extranjeros como los griegos, cuyo establecimiento en el país se vio promovido y favorecido, como vimos, por la propia dinastía.

VIII.3. EGIPTO BAJO EL CONTROL EXTRANJERO (a partir de 525 a.C.)

Cuando en el 525 a.C. Cambises incorpora Egipto al Imperio Persa comenzará un lento declinar cultural del país, que aún mantendrá su personalidad y una cierta vitalidad durante algunos siglos. Sin embargo, los tiempos de la independencia política ya habían pasado. El valle del Nilo se integrará como provincia (como una satrapía más) dentro del estado universal que establecieron los persas en el Próximo Oriente. Pese a un breve lapso en el que se recuperó la independencia (Dinastías XXVIII a XXX), los persas volverán a dominar Egipto hasta que en el 332 a.C. Alejandro Magno llega a Egipto. El soberano macedonio fue recibido casi como un liberador, mostrando gran respeto por las tradiciones y costumbres del país, y tomando buena nota del tratamiento divino de que era objeto, de forma natural, por parte de los egipcios. Ello supuso la definitiva incorporación del país al mundo grecorromano. Durante tres siglos el valle del Nilo se va a organizar como el más afortunado, sólido y bien organizado de los reinos en que se divide, a la muerte de Alejandro, el vasto imperio que había conquistado el macedonio. Se trata de la Dinastía Ptolemaica (también llamada Lágida), que tendrá su centro más destacado en la gran ciudad de Alejandría, una de las mayores metrópolis de la civilización helenística. Allí brilló como en pocos sitios la cultura griega, al mismo tiempo que se produjeron importantes procesos de sincretismo entre elementos clásicos y egipcios. Con la incorporación de todo el oriente mediterráneo al dominio de Roma, Egipto se convertirá en territorio romano, aunque con un status muy especial, controlado directamente por el emperador. Será el granero de la ciudad de Roma y, por ello, objeto de una atención constante y cuidadosa. Egipto tendrá aún el nervio como para propagar por todo el solar del Imperio cultos y dioses (básicamente los del ciclo osiriano). Sin embargo, durante los siglos de dominio romano, y muy especialmente con la cristianización del país, los últimos elementos de la cultura faraónica acabaron por decaer.

VIII.4. BIBLIOGRAFÍA

El Tercer Período Intermedio cuenta ya con un excelente y detallado estudio por parte de Kitchen, 1986. La Dinastía Saíta puede ser estudiada a través de los tratamientos parciales de Lloyd, 1977, o Spalinger, 1976 y 1978. Para las relaciones con los griegos, véase Austin, 1970 y Cook, 1937, y para los vínculos con los fenicios, Leclant, 1968. Para la presencia de los persas en Egipto, véase Bresciani, 1958.

Anexos

Cronología

I. DEL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

LAS GRANDES FASES DE LA HISTORIA MESOPOTÁMICA

Prehistoria	
Neolítico	-8000
Calcolítico	-5000
Estructuras urbanas	
Protohistoria	-3400
Civilización de Uruk	
Textos arcaicos de Uruk	
Fase cultural I	
Simbiosis cultural sumero-semita	
Clasicismos de Eridu y Kiš	
I/A. *Períodos Protodinásticos I, II y III*	-2850
Ciudades estado	
I/B. *Estados territoriales*	
Dinastía semita de Akkad	-2334
Renacimiento «neosumerio» y Ur III	-2200
[*Cesura amorrea*]	
Fase cultural II	
El Neoclasicismo babilónico	
II/A. *Época paleosemítica*	-2000
Fragmentación política	

Dominio cultural babilónico	
Babilonia I y II	
Asiria I y II	
II/B. Época semítica media	-1000
Grandes estados territoriales	
Asiria III	
Babilonia III	
Persas (Babilonia IV)	
Fase cultural III	
Epílogos	
III/A. Época helenística	-330
Koiné greco-aramea (Babilonia V)	
III/B. Epílogo iranio-parto	-250
Conquista árabe (Época neosemítica)	+650

II. DEL EGIPTO FARAÓNICO

(Todas las fechas mencionadas son a.C. Se han destacado los reinados de los soberanos más significativos.)

Unificación de Egipto	(3100-3050)
Época Tinita	(3050-2675)
Dinastía I	(3050-2800)
Dinastía II	(2800-2675)
Imperio Antiguo	(2675-2350)
Dinastía III	(2675-2625)
Dinastía IV	(2625-2500)
Snofru	(2625-2585)
Kheops	(2585-2560)
Dinastía V	(2500-2350)
Userkaf	(2500-2485)
Sahure	(2485-2472)
Neferirkare	(2472-2462)
Unas	(2371-2350)
Primer Período Intermedio	(2350-2008)
Dinastía VI	(2350-2170)
Pepi I	(2338-2298)
Pepi II	(2288-2194)
Dinastías VII y VIII	(2170-2130)

Dinastías IX y X	(2130-1980)
Merikare	(*ca.* 2015-2000)
Dinastía XI	(a partir de 2081)
Imperio Medio	(2008-1630)
Dinastía XI	(2081-1938)
Mentuhotep II	(2008-1957)
Dinastía XII	(1938-1759)
Amenemhat I	(1938-1909)
Sesostris I	(1919-1875)
Amenemhat II	(1875-1842)
Sesostris II	(1844-1837)
Sesostris III	(1837-1818)
Amenemhat III	(1818-1772)
Amenemhat IV	(1773-1763)
Nefrusobek	(1763-1759)
Dinastía XIII	(1759-1630)
Dinastía XIV	(fecha incierta)
Segundo Período Intermedio	(1630-1539/1523)
Dinastía XV –hiksos–	(1630-1523)
Dinastía XVI –hiksos–	(contemporánea de la XV)
Dinastía XVII	(1630-1539)
Sekenenre Taa II	(? 1543)
Kamosis	(1543-1539)
Imperio Nuevo	(1539-1075)
Dinastía XVIII	(1539-1295/1292)
Ahmosis	(1539-1514)
Amenofis I	(1514-1493)
Tutmosis I	(1493-1483)
Tutmosis II	(1483-1479)
Hatshepsut	(1478-1458)
Tutmosis III	(1479-1425)
Amenofis II	(1426-1400)
Tutmosis IV	(1400-1390)
Amenofis III	(1390-1353)
Amenofis IV-Ajenaton	(1353-1336)
Tutanjamon	(1332-1322)
Ay	(1322-1319)
Horemheb	(1319-1292)
Dinastía XIX	(1292-1190)
Seti I	(1290-1279)
Ramsés II	(1279-1213)
Mineptah	(1213-1204)
Dinastía XX	(1190-1075)
Ramsés III	(1187-1156)
Ramsés XI	(1104-1075)

Tercer Período Intermedio	(1075-656)
Dinastía XXI	(1075-945)
Smendes	(1075-1049)
Dinastía XXII	(945-712)
Sheshonk I	(945-924)
Dinastía XXIII	(838-712)
Dinastía XXIV	(727-712)
Dinastía XXV	(760-656)
Pianjy	(747-716)
Shabaka	(716-702)
Taharka	(690-664)
Época Tardía	(664-332)
Dinastía XXVI	(664-525)
Psamético I	(664-610)
Necao II	(610-595)
Psamético II	(595-589)
Apries	(589-570)
Amasis	(570-526)
Psamético III	(526-525)
Dinastía XXVII –persa–	(525-404)
Dinastía XXVIII –indígena–	(404-399)
Dinastía XXIX –indígena–	(399-380)
Dinastía XXX –indígena–	(381-343)
Dinastía XXXI –persa–	(343-332)
Alejandro Magno en Egipto.	
Comienzo de la Época Helenística	(332)

Glosario

(No se incluyen los términos que se consideran suficientemente explicados en su contexto. Se incluyen, sin embargo, los términos más característicos y los que pueden resultar ambiguos.)

I. DEL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

acadio
a) Referente a *Akkad*.
b) Lengua estándar de las poblaciones semíticas mesopotámicas y lengua franca del Próximo Oriente antiguo. Sus principales variantes fueron el paleoacadio, el babilonio y el asirio.

akītu
Fiesta del Año Nuevo, celebrada en primavera según el calendario babilónico.

Akkad
a) Capital (no identificada arqueológicamente) del reino de su nombre y sede en el III milenio de la Dinastía Paleoacadia; estaba situada en las cercanías de Babilonia.
b) Región geo-cultural con preponderancia de hablantes semitas en el III milenio a.C. Se contrapone a *Súmer*.

Alalah
Ciudad siria con fuerte población hurrita situada en la llanura de Antioquía, en el norte de Siria. Ha producido abundante documentación sobre la Siria del II milenio.

Alepo
Ciudad siria, en el cruce de las rutas comerciales terrestres que unen el Mediterráneo con el Éufrates y Anatolia con Damasco y Egipto. En el II milenio a.C. fue la capital del reino de Yamhad.

ālu(m)
↑ **uru**

amorreo
a) Referente a *Amurru*.
b) Lengua semítica hablada por las tribus seminómadas de Amurru, que se establecieron en Mesopotamia a fi-

nales del III milenio a.C. y comienzos del II.

Amurru
El «Oeste», desde la perspectiva babilónica. Habitado por los seminómadas *amorreos*.

andurāru(m)
Edicto real que significa «liberación, suelta», y mediante el cual se libera periódicamente a la población de las cargas fiscales excesivamente onerosas. También se le llamó *mīšaru(m)* «enderezamiento».

Anitta
Soberano anatólico que puso fin a la actividad comercial paleoasiria en Kaniš y su región (s. -XVIII). Aunque no era hitita, su política expansionista fue tomada como modelo un siglo más tarde por los reyes hititas, que se enlazaron política e ideológicamente con él.

arameo
Lengua semítica hablada por las tribus seminómadas que se establecieron en los medios urbanos durante el I milenio a.C.

āšipu
↑ **nam-bur$_2$-bi**

Asiria
a) Región septentrional mesopotámica en las cuencas media y superior del Tigris.
b) Estado septentrional mesopotámico; sus capitales fueron Asur, Kalhu, Dur-Šarrukin y Nínive. Se contrapone a *Babilonia*.

Asur (Aššur)
a) Capital de Asiria.
b) Reino de Asiria.
c) Dios de Asiria.

Atram-Hasis
Mito paleobabilónico en que se recogen y reelaboran viejas tradiciones sobre la creación del hombre y el diluvio.

awīlu(m)
Literalmente «hombre»; ciudadano que goza de prestigio social en virtud de su riqueza y sus relaciones con las esferas del poder. Su estamento se denomina *awīlūtu(m)*.

Babilonia
a) Ciudad situada a orillas del Éufrates; sus constantes culturales configuran los datos prototípicos de la cultura mesopotámica. De ahí que el adjetivo *babilónico* sirva también para designar:
b) lo clásicamente mesopotámico, sobre todo en lo que atañe a los milenios II y I a.C.
c) Estado meridional mesopotámico cuya capital fue Babilonia desde principios del II milenio a.C. Se contrapone a *Asiria*.

bala
Palabra sumeria, *palû(m)* en acadio, que designa un «período de gobierno», o «dinastía» en la terminología autóctona.

barû
Denominación acadia (sumerio: **maš$_2$-šu-gid$_2$-gid$_2$**) del sacerdote experto en pronosticar el futuro, sobre todo mediante el examen de las entrañas de los animales sacrificados ritualmente (*expisticina*).

bēlu(m)
↑ **en**

benjaminitas
Miembros de la tribu amorrea de los «hijos de la derecha» o «del Sur» *(bīnī yamīnâ)*, es decir, de las tribus meridionales. El nombre –y sólo el nombre– resuena en el bíblico Benjamín, uno de los doce hijos de Jacob y cabeza de su tribu homónima.

bītu(m)
↑ e_2

caldeos
Tribu aramea que se expulsó a los asirios de Babilonia e instauró la dinastía Neobabilónica o Caldea a finales del s. -VII.

casitas
Dinastía que toma su nombre de las poblaciones procedentes de las montañas orientales (Zagros, Luristán) y que reinó en Babilonia en el segunda mitad del II milenio a.C.

Código de Hammurapi
Codificación legal realizada bajo el rey Hammurapi, de la I dinastía de Babilonia (s. -XVIII). Consta de un prólogo y un epílogo de carácter hímnico y una recopilación de leyes. Una copia fue grabada en una estela y encontrada en Susa, adonde se la habían llevado como botín los elamitas.

Creciente Fértil
Denominación moderna del arco formado por el conjunto de zonas geoculturales del Próximo Oriente que se extiende desde el sur iraní y mesopotámico, al este, hasta Egipto y Nubia, al oeste, abarcando las regiones subcaucásicas, subanatólicas y sirolevantinas.

dingir
«Dios» en sumerio; equivale a *ilu(m)* en acadio. Designa a los dioses en sentido estricto y a los atributos u objetos que les pertenecen, así como ocasionalmente a los demonios y a los soberanos difuntos. Excepcionalmente se atribuyó este título a algunos monarcas del III milenio.

Dumuzi
Legendario rey de Uruk, deificado como amante de la diosa Inanna (Ištar). Prototipo de la divinidad que muere y resucita. Se le conoce también por el nombre bíblico de *Tammuz*.

e_2
Palabra sumeria, correspondiente al acadio *bītu(m)*, que significa «casa», «familia», «clan» y «empresa».

e_2-gal
En sumerio, «la Casa Grande», acadio *ekallu(m)*: designa el palacio real y la sede de la administración civil.

ekallu(m)
↑ **e_2-gal**

Elam
a) Región geo-cultural al este de Babilonia, con capital en Susa. Habitada por los *elamitas.*
b) El «Este», desde la perspectiva babilónica.

Emar
Ciudad siria en la margen derecha del Éufrates. Ha proporcionado abundante documentación relativa al último tercio del II milenio a.C.

en
«Señor» en sumerio; se dice *bēlu(m)* en acadio. Puede referirse tanto al sumo

sacerdote de un templo como al soberano civil.

Enmebaragesi
Décimo rey (s. -XXVIII/XXVII) de la dinastía postdiluviana de Kiš, según la *Lista Real sumeria*. Se ha conservado una inscripción con su nombre.

Enmerkar
Legendario rey de Uruk; sus hazañas se narran en varias epopeyas sumerias, entre ellas en la titulada *Enmerkar y el señor de Aratta*.

ensi₂
Designación sumeria de una autoridad menor, un reyezuelo, prefecto o representante del rey; en acadio: *iššiaku(m)*.

Epopeya de Erra
Relato en lengua acadia de época babilónica media sobre los esfuerzos del dios menor Erra por hacerse con el dominio universal detentado por Marduk.

Eridu
Ciudad sumeria; la primera sede de la monarquía según la *Lista Real sumeria*. Su dios era Enki/Ea.

extispicina
Análisis de la morfología y patología de vísceras –hígado y pulmones– de los animales ritualmente sacrificados y ofrecidos a una divinidad.

fenicio
a) Relativo a Fenicia.
b) Lengua semítica hablada en la costa siro-levantina, muy cercana al hebreo.

gidim
Sustancia semicorpórea (*eṭemmu* en acadio) que constituye, frente a la osamenta, la parte todavía activa de un difunto. Puede ser evocado por un médium o intervenir por iniciativa propia y de manera muy activa en el mundo de los vivos.

Gilgameš
Legendario rey deificado y venerado en Uruk. La *Epopeya* acadia *de Gilgameš*, compuesta sobre la base de varias versiones precedentes sumerias, narra las hazañas del rey-héroe en busca de la planta de la vida, que asegura la inmortalidad. En los textos sumerios se le llama *Bilgameš*.

Gudea
Rey de Lagaš (s. -XXII). Se han conservado varias inscripciones sobre estatuas de este rey. Los textos constituyen un ejemplo de la lengua sumeria clásica; las esculturas resumen los cánones plásticos mesopotámicos de finales del III milenio a.C.

hático
a) Relativo a la población pre-hitita en Anatolia.
b) Lengua, de tipología aglutinante, de esta población.

hitita
Población anatólica de lengua indoeuropea en el II milenio a.C.

hurrita
Población que hablaba la lengua de este nombre, de tipo aglutinante, muy extendida en el Próximo Oriente asiático y especialmente atestiguada en el II milenio a.C.

Idrimi
Rey de Alalah, s. -XV. En una inscripción autobiográfica narra sus aventuras políticas y personales en el con-

texto de la Siria septentrional de la segunda mitad del II milenio a.C.

ilu(m)
↑ **dingir**

ir$_3$
«Siervo» o «esclavo»; en acadio *wardu(m)*. Individuo dependiente de otro total o parcialmente, de manera voluntaria o involuntaria. Su estado se denomina en acadio *wardūtu(m)*.

kalam
Designa en sumerio «el País», es decir, Súmer; luego pasó a significar todo el ámbito babilónico.

kar
«Muelle» en sumerio, en acadio *kāru(m)*: zona franca o comercial de la ciudad, muelle fluvial o terrestre. Gozaba de cierta autonomía administrativa como domicilio de los mercaderes propios o extranjeros, bolsa de intercambio y estación de las caravanas o de los convoyes fluviales.

kāru(m)
↑ **kar**

Kiš
Ciudad acadia tenida ideológicamente por la clave del poder; los reyes mesopotámicos adoptaron el título de «reyes de Kiš», interpretando el nombre de la ciudad en el sentido del acadio *kiššatu* «totalidad». Fue sede de la monarquía tras el diluvio, según la *Lista Real sumeria*.

kispum
Denominación acadia de un ritual de convivio funerario.

Lagaš
Ciudad en zona oriental sumeria, datable desde épocas arcaicas y protohistóricas y habitada hasta la I dinastía de Babilonia. Famosa por su rey Gudea.

limmu
Año epónimo en el sistema de datación asirio.

Lista Real sumeria
Composición de finales del s. -XX, redactada en la ciudad estado de Isin. Consiste en una larga secuencia de soberanos mesopotámicos ordenados por dinastías. Comienza con la bajada de la monarquía de origen celestial a Eridu.

lugal
«Rey» en sumerio, y corresponde a *šarrum* en acadio; designación original del jefe militar y, luego, título normal del monarca.

Lugalbanda
Legendario rey de Uruk; según la *Lista Real sumeria* era hijo de *Enmerkar*.

luvio
Lengua indoeuropea hablada en Anatolia en el II milenio a.C. y emparentada con el hitita.

Maldición de Akkad
Poema sumerio de finales del II milenio que polemiza contra el rey Naram-Sin, e indirectamente, contra el centralismo monárquico de cuño acadio.

mašmaššu
↑ **nam-bur$_2$-bi**

me
Palabra sumeria que significa a la vez «fuerza divina», «esencia sobrenatu-

ral», «orden», «verdad». Todos los arquetipos culturales básicos tienen su **me**, así como los conceptos abstractos. **Me** es lo que hace que las cosas sean y estén bien. La lista –incompleta– de los **me** cuenta más de un centenar.

me-lam$_2$
«Resplandor» terrible; *melemmu(m)* en acadio. Aura o brillo cuasi físico que envuelve a la figura del rey y del dios.

melemmu(m)
↑ **me-lam$_2$**

Mesalim
Rey de Kiš (*ca.* -2600). Su nombre es un híbrido sumero-semita: «Los **me** están a salvo». Se han conservado varias inscripciones con su nombre.

Mesopotamia
a) Región geográfica delimitada por los ríos Éufrates y Tigris y sus respectivas cuencas; incluye a *Babilonia*, en el sur, y *Asiria*, en el norte.
b) Ámbito cultural localizado en esta zona desde el IV milenio a.C.

Mito de la Creación
Llamado también *enūma eliš*, por su íncipit acadio «cuando en lo alto...». Trata de la creación del mundo y del hombre y, en especial, del ascenso de Marduk a la categoría de dios preeminente en el panteón babilónico.

muškēnu(m)
Literalmente «el que dobla la rodilla». Denominación del ciudadano libre pero económicamente débil, desprotegido y carente de prestigio social. Su estado se denomina *muškēnūtu(m)*.

nam-bur$_2$-bi
«Conjuro» en sumerio (literalmente «liberación»; en acadio: *namburbû*). Fórmula y acción mágicas destinadas a torcer la trayectoria de un maleficio o a eliminar sus efectos. El especialista se denomina *āsipu* «conjurador» o «exorcista», literalmente «el recogedor (del mal)», o también *mašmaššu*, «que musita (fórmulas)».

nam-tar
Designa en sumerio, como *šīmtu(m)* en acadio, «lo decretado (por los dioses), el destino». Es inapelable, a menos que se logre torcer la voluntad divina mediante ofrendas y conjuros.

namburbû
↑ **nam-bur$_2$-bi**

narû
«Estela»; es designación también del género literario de la biografía.

nin
«Señora, dueña» en sumerio clásico; originalmente significó también «señor».

Nippur
Ciudad sumeria, sede del Ekur, famoso templo de Enlil, y centro intelectual del que proceden numerosas copias de textos literarios.

palû(m)
↑ **bala**

puhru(m)
↑ **unken**

rē'û
↑ **sipa**

sanga
En sumerio, «sacerdote»; *šangû* en acadio. Podía ser título regio.

šangû
↑ **sanga**

šarrum
↑ **lugal**

semita, semítico
Denominación de un grupo de lenguas flexivas cuyos representantes más importantes son el acadio, el arameo, el hebreo, el fenicio, el árabe y el etiópico. Es una denominación moderna, construida a partir del nombre de un personaje de la mitología bíblica: Sem, el hijo mayor de Noé.

šīmtu(m)
↑ **nam-tar**

sipa
«Pastor» en sumerio; en acadio: *rē'û*. Título regio estándar.

Subartu
El «Norte», desde la perspectiva babilónica; en las fuentes cuneiformes es sinónimo a veces de «País hurrita». Sus habitantes se llamaron *subareos*.

sukkal-mah
En sumerio, desde Ur III: «Gran ministro».

Súmer
a) Zona geográfica en el extremo meridional de Mesopotamia, en la desembocadura de los ríos Éufrates y Tigris.
b) Región geo-cultural con preponderancia de hablantes sumerios en el III milenio a.C. Se contrapone a *Akkad*.
c) El «Sur», en la perspectiva babilónica.

Šuruppak
Hoy *Fara*, antiguamente a orillas del Éufrates; ciudad mencionada en el mito del Diluvio. Ha producido numerosas tablillas del Protodinástico III.

Tammuz
↑ *Dumuzi*

Teodicea Babilónica
Nombre con que se designa un poema dialogado entre un personaje quejoso de la deteriorada situación de la sociedad y un amigo que trata de conciliar estos hechos con los patrones de la justicia divina.

ugarítico
a) Referente a la ciudad siria de Ugarit (hoy Raš Šamra).
b) Lengua semítica de esta ciudad, emparentada con el amorreo.

unken
«Asamblea» en sumerio, *puhru(m)* en acadio. Órgano consultivo compuesto de notables y convocado por el soberano.

Ur
Ciudad sumeria; en ella se encontraron numerosos textos, que van desde la Época Arcaica hasta la Época Seléucida. Fue sede de la *Dinastía III* de Ur a finales del III milenio. Su dios patrono era Nanna/Sin (Luna).

urarteo
Lengua de la población de este nombre en el I milenio a.C. Es de tipo aglutinante y está emparentada con el *hurrita*.

uru
«Ciudad, población» en sumerio; en acadio: *ālu(m)*. Designa un asentamiento estable dotado de cierta estructura política.

Uruk
Ciudad sumeria; en ella se descubrieron los primeros textos escritos de la historia humana. Fue sede de reyes legendarios, como Enmerkar, Lugalbanda, Gilgameš y Dumuzi. Su dios era An.

wardu(m)
↑ **ir**$_3$

ziqqurratu
«La excelsa», en acadio; **u$_6$-nir** en sumerio. Nombre común de las torres escalonadas, cuyos primeros testimonios datan ya del IV milenio a.C. El ejemplar más popular fue la de Babilonia, prototipo de la bíblica Torre de Babel.

II. DEL EGIPTO FARAÓNICO

Ba: Uno de los principios espirituales que componen al ser humano según los egipcios, a veces traducido, de forma poco clara, por «alma».

canopos: Nombre que reciben los vasos en los que depositaban las vísceras humanas en el proceso de momificación, convenientemente tratadas también para su conservación. Solían ser cuatro, colocados en un estuche o recipiente especial, bajo la protección de cuatro divinidades concretas, hijas de Horus.

cenotafio: Monumento funerario en el que no está depositado el cuerpo del individuo. Este tipo de construcción fue relativamente frecuente en relación con el faraón en determinadas épocas de la historia egipcia.

copto: Denominación de la última etapa evolutiva de la lengua egipcia, que empezó a hablarse en los primeros siglos de nuestra era y que perdura como lengua litúrgica de los cristianos de Egipto (llamados igualmente coptos) hasta nuestros días. También se llama así al alfabeto que sirve para escribirla, fundamentalmente derivado del griego.

corvea: En egiptología, término que sirve para referirse a las obligaciones, en trabajo fundamentalmente, que gravaban a la población egipcia, especialmente a los campesinos, en beneficio del estado o de la monarquía, pero también de templos o centros religiosos e incluso de grandes propiedades de particulares. En función de ella aparecen decretos y medidas de exención, frecuentes a lo largo de toda la historia de Egipto.

cosmogonía: Presentación del origen y creación del universo, normalmente debido a la acción de un dios demiurgo, que inicia el proceso de ordenación del caos primordial.

demótico: Etapa de la lengua egipcia, que arranca de los siglos VIII y VII a.C. y que se mantiene a lo largo del período grecorromano. También se deno-

mina así al sistema gráfico por medio del cual se escribe.

electro: Aleación de oro y plata, muy utilizado en Egipto como sustituto de la plata, ante la escasez de este último metal.

Enéada: En la religión egipcia, agrupación de nueve dioses según una estructura cosmogónica y familiar. La más famosa de todas era la Enéada heliopolitana, encabezada por Atum-Ra.

fayenza: Cerámica revestida de una capa vidriada. Se trata de una técnica muy típica egipcia, la mayoría de las veces elaborada con el concurso de compuestos cupríferos, lo que daba como resultado tonos verdosos o azulados (que imitaban la turquesa). Con ella se elaboraban los más diversos objetos, destacando los amuletos, joyas y elementos ornamentales.

Fénix: Ave mítica que era venerada en Heliópolis. Se relacionaba especialmente con la inmortalidad, forjándose la leyenda de que renacía cíclicamente de sus propias cenizas.

Haty-A: término egipcio que se refiere a un cargo aristocrático de gobierno, que normalmente se traduce por «Príncipe» o «Gobernador».

hierático: Sistema de escritura que se desarrolla casi al mismo tiempo que el jeroglífico, y que es sencillamente la forma cursiva de éste. Se utilizó a lo largo de toda la historia de Egipto, especialmente para escribir sobre papiro u ostraka y para documentos administrativos y cartas.

hipóstila (sala): Palabra de origen griego, que designa una parte del templo egipcio caracterizada por estar sostenida por columnas. Se trata de una de las estancias más importantes y espectaculares de los santuarios, de las cuales el exponente más conocido es la de Karnak.

Horus: Divinidad egipcia encarnada en un halcón, que en Egipto aparece asociada especialmente a la monarquía. También se llama «nombre de Horus» al primero y más antiguo de los que ostenta el soberano.

jeroglíficos: Denominación general del tipo de escritura egipcio más antiguo y original, del que derivan todas las demás.

Ka: Uno de los principios o fuerzas espirituales de que está compuesto el ser humano (y también los dioses). Es difícil traducirlo (a veces se le llama «doble»), y en cualquier caso parece relacionarse con la fuerza generadora de vida y en general con la potencia vital, por lo que tiene un papel muy importante en la literatura y en la religión funeraria.

Kemet: Literalmente «La (Tierra) Negra», denominación con la que los egipcios se refieren a la tierra fértil del valle, resultado de la deposición de sedimentos por el Nilo. Es un término que sirve para referirse a Egipto en general.

Ma'at: Principio divino egipcio, que se asocia con el orden del universo, con la armonía y con la justicia sancionada por los dioses. Aparece antropomorfizada como una deidad femenina, hija de Ra.

mastaba: Palabra árabe que significa «banco» o «poyete» y que por similitud de forma se aplica a la superestructura de los monumentos funerarios de la Época Tinita y del Imperio Antiguo.

Menes: Mítico primer soberano egipcio, que inaugura la línea dinástica, unifica el país y funda Menfis.

Menfis: Ciudad egipcia situada en la confluencia del Delta y del Valle, fundada según la tradición por Menes, y una de las capitales de Egipto.

Natufiense: Cultura de Palestina, una de las primeras en el Próximo Oriente en la que se dan los primeros pasos hacia la domesticación de especies animales y vegetales (agricultura y ganadería), apareciendo a caballo entre los tiempos paleolíticos y neolíticos.

Nebty: Título del soberano en Egipto, que significa literalmente «Las Dos señoras» y que se relaciona con la diosa buitre Nejbet de El-Kab (Alto Egipto) y la diosa cobra Uadjet de Buto (Bajo Egipto), siendo un nombre real vinculado con la dualidad de la institución monárquica y del propio país egipcio.

Nesu-Bity: Título del soberano en Egipto, que significa «El de la Caña y la Abeja», elementos emblemáticos de las dos partes en que se divide el país.

nilómetro: Ingenio que utilizan los egipcios para medir la crecida del Nilo. Estaba basado en una escala que reflejaba la altura de las aguas. El más famoso estaba en Elefantina.

nomo: Denominación genérica para las provincias en que se divide el país egipcio. Cada nomo tenía un emblema, y se numeran según dos divisiones, una del Alto Egipto y otra del Bajo Egipto. A su frente se encontraba el nomarca.

obelisco: Monolito rematado por una punta en forma de pirámide, que en Egipto se relacionaba directamente con los cultos solares. Solía estar colocado, por parejas, delante de los pilonos que formaban la fachada de los templos.

Opet (Fiesta de): En Egipto, festividad que solía coincidir con la inundación y que se celebraba en la zona tebana, protagonizada por Amón y los demás dioses de Tebas. Se centraba en una gran procesión o peregrinación entre Karnak y Luksor, con un gran cortejo fluvial formado por múltiples barcas.

ostrakon: Palabra de origen griego, que designa un fragmento de cerámica o una laja de piedra sobre el que se ha escrito un texto, normalmente en hierático o demótico, o se ha dibujado una escena. Se trata en definitiva de un soporte de escritura que coexiste con el papiro, siendo más barato y más fácil de obtener.

Sed (Festival): Ceremonia religiosa centrada en la realeza faraónica, celebrada en principio cada treinta años, aunque los intervalos pueden ser menores, y que estaba destinada fundamentalmente a la renovación de los poderes mágico-religiosos del soberano, que quedaba así preparado para continuar gobernando.

shaduf: Mecanismo egipcio que sirve para elevar el agua, consistente básicamente en un largo vástago en uno de cuyos extremos se coloca un peso, en tanto que en el otro se sitúa el recipiente, funcionando como un balancín que ejecuta el típico movimiento de contrapeso.

serej: Elemento iconográfico de forma rectangular, que parece reproducir la fachada de un palacio de tipo primitivo, en el que se solía inscribir el nombre de Horus, el primero y más antiguo que ostenta el faraón.

Tebas: Ciudad del Alto Egipto, que empieza a tener importancia en el Primer Período Intermedio, una de las grandes capitales del Estado hasta el declive de la historia egipcia.

Tell el Amarna: Nombre actual del emplazamiento de Ajetaton, la ciudad fundada por el faraón reformador Ajenaton en el Egipto Medio, centro principal del culto al Atón.

Uab: Palabra egipcia que significa «puro» o «purificar», y que en concreto designa a un tipo de sacerdote.

Uaret: En Egipto, nombre de una provincia o división del país. Aparece especialmente usada a finales del Imperio Medio, donde parece que suplanta a la tradicional división en nomos.

Ushebti: Palabra egipcia que literalmente significa «El que Responde»; se aplica a pequeñas figurillas antropomorfas que solían formar parte del ajuar funerario, y que se suponía que servirían de sustitutos del difunto en los trabajos en el más allá.

visir: En Egipto, traducción convencional del término que designa al ministro principal o cabeza de la administración. Se trata de un cargo que aparece quizás a comienzos del Imperio Antiguo y que perdura a lo largo de toda la historia egipcia.

wadi: Lecho seco de un antiguo río o curso de agua que se abre en el desierto. Suele servir de ruta de acceso o de tránsito por esas regiones, con la ventaja de que es el lugar más favorable para encontrar agua en esas áridas zonas.

Bibliografía

I. SOBRE EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

AA.VV., *Archives royales de Mari*, I y ss., Paris, 1950 ss.

AA.VV., *Le temple et le culte. XX^e Rencontre Assyriologique Internationale [...] Leiden 1972*, Leiden, 1975.

AA.VV., *Vergessene Städte am Indus. Frühe Kulturen in Pakistan vom 8. bis 2. Jahrtausend*, Mainz, 1988.

ALGAZE, G., *The Uruk world system. The dynamics of expansion of Early Mesopotamian civilization*, Chicago/London, 1993.

ALSTER, B. (ed.), *Death in Mesopotamia. XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Copenhagen, 1980.

AMIET, P., *L'âge des échanges inter-iraniens, 3500-1700 avant J.-C.*, Paris, 1986.

ARCHI, A. (ed.), *Circulation of goods in Non-palatial context in the Ancient Near East* (Incunabula graeca, 72), Roma, 1984.

ARNAUD, D., *La religión de los sirios del Éufrates Medio. Siglos* XIV-XII *a.C.*, en D. Arnaud *et al.*, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, II/2. Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, Sabadell, 1995, pp. 5-43.

AUBET, M. E., *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, [2]Bellaterra, 1996.

AVDIEV, V. I., *Historia económica y social del Antiguo Oriente, II. Reinos y estados del II y I milenios* (Akal Universitaria, 98), Madrid, 1986.

BENGTSON, H. (ed.), *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua, I.* (Historia Universal Siglo XXI, 5), [17]Madrid-México, *1989.

BIGGS, R. D., *Inscriptions from Tell Abu Salabikh tablets*, Chicago, 1974.

BIROT, M., «Fragment de rituel de Mari relatif au *kispum*», en Alster, 1980, pp. 139-150.

BORGER, R., «Akkadische Rechtsbücher. Der Kodex Hammurapi», en O. Kaiser, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh, 1985, pp. 39-80.

— «Historiche Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien. Der Kyros-Zylinder», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*,

I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh, 1985a, pp. 407-410.
BORGER, R. y HINZ, W., «Die Behistun-Inschrift Darius' des Grossen», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh, 1985, pp. 419-450.
BOTTÉRO, J., «Habiru», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 4, Berlin/New York, 1975, pp. 14-27.
— «La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne», en Alster, 1980, pp. 25-52.
— *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, *1987.
BOYCE, M., *A history of Zoroastrism*, vols. I, II, Leiden/Köln, 1982.
BRAIDWOOD, R. J. y BRAIDWOOD, L., «The earliest village communities of Sothwestern Asia», *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History / Cuadernos de Historia Mundial*, 1, 1953/1954, pp. 280-310, Paris, 1954.
BREASTED, J. H., *Ancient times: a history of the Early World*, Boston, 1916.
BRIANT, P., *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vols. I, II (Achaemenid History, 10), Leiden/Paris, 1996.
BRINKMAN, J. A., *Materials and studies for Kassite history*, Chicago, 1976.
BUCCELLATI, G., *The Amorites of the Ur III Period*, Naples, 1966.
BUNNENS, G., *L'expansion phénicienne en Mediterranée*, Bruxelles, 1979.
CAPLICE, R., *The Akkadian namburbi texts: an introduction*, Los Ángeles, 1974.
CASSIN, E., BOTTÉRO, J. y VERCOUTTER, J., *Los imperios del Antiguo Oriente, II: El fin del segundo milenio* (Historia Universal Siglo XXI, 3), [19]Madrid-México, *1992.
— *Los imperios del Antiguo Oriente, I: Del paleolítico a la mitad del segundo milenio* (Historia Universal Siglo XXI, 2), [23]Madrid-México, *1993.
— *Los imperios del Antiguo Oriente, III: La primera mitad del primer milenio* (Historia Universal Siglo XXI, 4), [19]Madrid-México, *1993a.
CIVIL, M., *The Farmer's Instructions. A Sumerian agricultural manual*, Sabadell, 1994.
COOPER, J., *Reconstructing history from ancient inscriptions: the Lagash-Umma border conflict*, Malibu, 1983.
CORNELIUS, F., *Geschichte der Hethiter*, Darmstadt, 1979.
DANDAMAEV, M. A., *Slavery in Babylonia*, Dekalb, 1984.
— *A political history of the Achaemenid Empire*, 1989.
DANDAMAEV, M. A. y LUKONIN, V. G., *Cultura y economía del Irán antiguo*, Sabadell, 1990.
DE VAUX, R., *Historia antigua de Israel*, Madrid, 1975.
DIAKONOFF, I. M., «Socio-Economic classes in Babylonia and the Babylonian concept of social stratification», en D. O. Edzard (ed.), 1972, pp. 41-52.
— «Die Arier im Vordern Orient: Ende eines Mythos», *Orientalia*, 41, Roma, 1972a, pp. 91-120.
— «Die Archive von Šuruppag (Fāra)», en E. Lipiński (ed.), 1979, pp. 153-169.
— «Extended families in Old Babylonian Ur», *Zeitschrift der Assyriologie*, 75, pp. 47-65, Berlin, 1985.
DIETRICH, M., LORETZ, O. y SANMARTÍN, J., *The cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places*, Münster, 1995.
DOSSIN, G., «Les noms d'années et d'éponymes dans les "Archives de Mari"», en A. Parrot (ed.), *Studia mariana*, Leiden, 1950, pp. 51-61.

DURAND, J. M., «Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens: considérations sur la vie politique aux Bords-de-l'Euphrate», en D. Charpin y F. Joannès, *Marchands, diplomates et empereurs. Études [...] offertes à P. Garelli*, Paris, 1991, pp. 13-72.

— «Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie», *MARI*, 7, Paris, 1993, pp. 41-61.

— *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, en P. Mander y J.-M. Durand, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, II/1. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell, 1995, pp. 125-533.

EBELING, E., *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung» von neuem gesammelt und herausgegeben*, Berlin, 1953.

EDZARD, D. O., *Die «Zweite Zwischenzeit» Babyloniens*, Wiesbaden, 1957.

— *Sumerische Rechtsurkunden des III. Jarhtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur*, München, 1968.

— *Altbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden aus Tell ed-Dēr im Iraq Museum, Baghdad*, München, 1970.

— «Die Archive von Šuruppag (Fāra): Umfang und Grenze der Aufwertbarkeit», en Lipiński, 1979, pp. 153-169.

— «Königsinschriften. A. Sumerisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 59-65, Berlin/New York, 1983.

— «Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 77-86, Berlin/New York, 1983a.

— «Martu (Mardu). A. Gott», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 7, pp. 433-438, Berlin/New York, 1987.

— «Martu (Mardu). B. Bevölkerungsgruppe», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 7, pp. 438-440, Berlin/New York, 1987a.

EDZARD, D. O. (ed.), *Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten - XVIII. Rencontre Assyriologique Internationale [...] München 1970*, München, 1972.

ENGLUND, R. y GRÉGOIRE, J. P., *The Proto-Cuneiform texts from Jemdet Nasr, I: Copies, transliterations and glossary* (Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients, 1), Berlin, 1991.

ENGLUND, R. K. y NISSEN, H. J., *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk, unter Mitarbeit von P. Damerow* (Arcaische Texte aus Uruk, 3), Berlin, 1993.

FALES, F. M. y POSTGATE, J. N., *Imperial administrative records, I. Palace and temple administration. State Archives of Assyria, VII*, Helsinki, 1990.

FALKENSTEIN, A., *Archaische Texte aus Uruk* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 2), Leipzig, 1936.

— «La cité-temple sumérienne», *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History / Cuadernos de Historia Mundial*, 1, 1953/1954, pp. 785-814, Paris, 1954.

— *Die Inschriften Gudeas von Lagaš, I. Einleitung*, Roma, 1966.

FALKENSTEIN, A. y VON SODEN, W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/Stuttgart, 1953.

FINET, A., «Adalšenni, roi de Burundum», *Revue d'Assyriologie*, 60, pp. 17-28, Paris, 1966.

— *Le Code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation*, Paris, 1973.
FINKBEINER, U. y RÖLLIG, W., *Ǧamdat Naṣr. Period or regional style?*, Wiesbaden, 1986.
FRANKE-VOGT, U., «Mohenjo-Daro», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 8, pp. 338-344, Berlin/New York, 1995.
FRANKENA, R., *Albabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung, II. Briefe aus dem British Museum*, Leiden, 1966.
FRIEDRICH, J., *Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen*, ²Berlin, *1966.
FRYE, R. N., *Persien bis zum Einbruch des Islams*, München/Zürich (trad. alemana), 1962.
GADD, C. J., «Tablets from Kirkuk», *Revue d'Assyriologie*, 23, pp. 49-61, Paris, 1926.
GARBINI, G., *I fenici. Storia e religione*, Napoli, 1980.
GARELLI, P., *Les Assyriens en Capadoce*, Paris, 1963.
— *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation*. XIX^e^ *Rencontre Assyriologique Internationale [...] Paris 1971*, Paris, 1974.
— «Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du XIV^e^ au VIII^e^ siècle», en AA.VV., 1975, pp. 116-124.
GELB, I. J., *Historia de la escritura*, Madrid, 1976.
— «Household and family in Early Mesopotamia», en E. Lipiński (ed.), 1979, pp. 1-97.
GELB, I. J. y KIENAST, B., *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.*, Stuttgart, 1990.
GELB, I. J., STEINKELLER, P. y WHITING, R. M., *Earliest land tenure systems in the Near East*, Chicago, 1991.
GEORGE, A. R., «Tintir = Babylon», en Koldewey, 1990, pp. 355-372.
GESE, H., «Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55, pp. 127-145, Tübingen, 1958.
GRAYSON A. K., *Assyrian royal inscriptions, I. From the beginnig to Ashur-resha-ishi I*, Wiesbaden, 1972.
— *Assyrian royal inscriptions, II. From Tiglath-pileser I to Ashur-nasir-apli II*, Wiesbaden, 1976.
— «Assyria and Babylonia», *Orientalia*, 49, pp. 140-193, Roma, 1980/1981.
— «Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 86-134, Berlin/New York, 1983.
— *Royal inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods, 3: Assyrian rulers of the early first millennium B.C., Part I*, Toronto, 1991.
— *Royal inscriptions of Mesopotamia. Assyrian periods, 3: Assyrian rulers of the early first millennium B.C., Part II (858-745 B.C.)*, Toronto, 1996.
GREEN, M. W. y NISSEN, H. J., *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk. Archaische Texte aus Uruk 2*, Berlin, 1987.
GRIMAL, P. (ed.) *El helenismo y el auge de Roma. El mundo mediterráneo en la edad antigua, II* (Historia Universal Siglo XXI, 6), ¹²Madrid-México, *1990.
HAIDER, P. G., *Griechenland-Nordafrika. Ihre Beziehungen zwischen 1500 und 600 v. Chr.*, Darmstadt, 1988.
HALLO, W. W. y SIMPSON, W. K., *The Ancient Near East. A History*, San Diego, etc., *1971.
HARDEN, D., *Los fenicios*, ²Barcelona, 1985.

HARRAK, A., *Assyria and Hanigalbat*, Hildesheim, 1987.
HECKER, K., «Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, II. Religiöse Texte*, Gütersloh, 1989, pp. 56-82.
HELCK, W., *Geschichte des Alten Ägypten* (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., Band 1/3), Leiden, 1968.
— *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen, 5), [2]Wiesbaden, 1971.
— *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt, 1979.
HELTZER, M. y LIPIŃSKI, E. (eds.) *Society and economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, Leuven, 1988.
HIRSCH, H., «Die Inschriften der Könige von Agade», *Archiv für Orientforschung*, 20, pp. 1-82, Wien, 1963.
— *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, [2]Osnabrück, 1972.
HROUDA, B., *Handbuch der Archäologie. Vorderasien. I. Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien*, München, *1971.
HUNGER, H., «Kalender», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 5, Berlin/New York, 1980, pp. 297-303.
JACOBSEN, T., «Mesopotamia», en H. H. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico, I. Egipto y Mesopotamia*, México, *1954, pp. 165-284.
— «Early political development in Mesopotamia», *Zeitschrift für Assyriologie NF 18*, pp. 91-140, Berlin, 1957.
JANSEN, M., *Die Indus-Zivilisation. Entdeckung einer frühen Hochkultur*, Köln, 1986.
JONES, T., *The Sumerian Problem*, New York/London/Sydney/Toronto, 1969.
KAMMENHUBER, A., *Die Arier im vorderen Orient*, Heidelberg, 1968.
KAPLONY-HECKEL, U., «Ägyptische historische Texte», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh, 1985, pp. 525-619.
KIENAST, B. y SOMMERFELD, W., *Glossar zu den Altakkadischen Königsinschriften*, Stuttgart, 1994.
KINDER, H. y HILGEMANN, W., *Atlas Histórico Mundial, I. De los orígenes a la Revolución Francesa* (Colección Fundamentos, 1), [17]Madrid, 1994, pp. 26-44.
KLENGEL, H., *Zwischen Zelt und Palast*, Wien, *1972.
— *König Hammurapi und der Alltag Babyloniens*, Darmstadt, *1991.
— *Syria 3000 to 300 B.C.*, Berlin, 1992.
KLENGEL, H. (ed.) *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*, Berlin, *1989.
KLÍMA, J., «Sur les recherches concernant l'économie et la société de la Mésopotamie ancienne», en *Fs. A.I. Salonen Anno 1975 sexagenario. Studia Orientalia Societatis Orientalis Fennicae*, 46, pp. 129-139, Helsinki, 1975.
— *Sociedad y cultura de la antigua Mesopotamia* (Akal Universitaria, 7), Madrid, *1980.
KÖCHER, F. y OPPENHEIM, A. L., «The Old Babylonian Omen Text VAT 7525», *Archiv für Orientforschung*, 18, pp. 62-77, Wien, 1957/1958.
KOLDEWEY, R., *Das wieder erstehende Babylon*, ed. de B. Hrouda, München, 1990.
KOSCHAKER, P., «Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten», *Zeitschrift für Assyriologie NF 7 (41)*, pp. 1-89, Berlin/Leipzig, 1933.

KRAMER, S. N., «Sumerian miscellaneous Texts», en J. B. Pritchard, *The Ancient Near East. Suppelementary texts and pictures relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, pp. 646-651.
KRAUS, F. R., «Le rôle des temples depuis la Troisième Dynastie d'Ur jusqu'à la Première Dynastie de Babylone», *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History / Cuadernos de Historia Mundial*, 1, 1953/1954, pp. 518-545, Paris, 1954.
— *Ein Edikt des Königs Ammi-ṣaduqa von Babylon*, Leiden, 1958.
— *Könige, die in Zelten wohnten. Mededelingen der Koninklijke Akademia van Wetenschappen, afdeeling letterkunde*, 28/II, Amsterdam, 1965.
— *Sumerer und Semiten. Ein Problem der altmesopotamischen Geschichte*, Amsterdam, 1970.
— *Vom mesopotamischen Menschen der altbabylonischen Zeit und seiner Welt. Mededelingen der Koninklijke Akademia van Wetenschappen, afdeeling letterkunde*, 36/VI, Amsterdam, 1973.
— «Das altbabylonische Königtum», en P. Garelli (ed.), 1974, pp. 235-261.
— *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, Leiden, 1984.
KRECHER, J. y MÜLLER, H. P., «Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel», *Saeculum*, 26, pp. 13-44, München, 1975.
KÜHNE, H., «Industalkultur», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 5, pp. 96-104, Berlin/New York, 1980.
KUHRT, A., *The Ancient Near East c. 3000-330 B.C.*, London/New York, *1995.
KUPPER, J.-R., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957.
LAMBERT, W. G., *Babylonian wisdom literature*, Oxford (reissue Winona Lake, Indiana, 1996), 1960.
— «The Theology of Death», en Alster, 1980, pp. 53-66.
LANDSBERGER, B., «Assyrische Königliste und "Dunkles Zeitlater"», *Journal of Cuneiform Studies*, 8, pp. 31-45, 47-73, 106-133, Chicago, 1954.
LANDSBERGER, B. y VON SODEN, W., *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, Darmstadt, *1965.
LARSEN, M. T., «The city and its king», en P. Garelli (ed.), Paris, 1974, pp. 285-300.
LEEMANS, W. F., *The Old-Babylonian merchant*, Leiden, 1950.
LEHMANN, G. A., «Der Untergang des hethitischen Grossreiches und die neuen Texte aus Ugarit», *Ugarit-Forschungen*, 2, pp. 39-73, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1970.
LEICHTY, E., *The Omen Series Šumma izbu*, I-IV, New York, 1979.
LEMCHE, N. P., *Ancient Israel. A new history of Israelite society*, Sheffield, 1988.
LIMET, H., «Les temples des rois sumériens divinisés», en AA.VV., 1975, pp. 80-94.
— «Le rôle du palais dans l'économie néo-sumérienne», en E. Lipiński (ed.), 1979, pp. 235-248.
LIPIN, L. A., «The Assyrian familiy in the second half of the Second Millennium B.C.», *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History / Cuadernos de Historia Mundial* 6, 1960/61, p. 628-643. Neuchâtel, 1961.
LIPIŃSKI, E., *State and temple economy in the Ancient Near East, I, II* (Orientalia Lovaniensia Analecta 5, 6), Leuven, 1979.
LIVERANI, M., «Il fuoriuscitismo in Siria nella tarda età del bronzo», *Rivista Storica Italiana*, 77, Roma, 1965, pp. 315-336.

— «La royauté syrienne de l'Âge du Bronze Récent», en P. Garelli (ed.), 1974, pp. 329-356.
— «Ras Shamra. II. Histoire», *Supplément au Dictionnaire de la Bible, Fascicule 53*, Paris, col. 1295-1348, 1979.
— *Prestige and interest. International relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, Padova, 1990.
— *El antiguo oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, *1995.
LIVERANI, M. (ed.), *Akkad. The first world empire*, Padova, 1993.
MARTIN, H. P., «The tablets of Shuruppak», en AA.VV., 1975, pp. 173-182.
MAUL, S., *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz, 1994.
MAYER, W., *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen «Gebetsbeschwörungen»*, Rom, 1976.
MELLAART, J., *The Neolithic in the Near East*, London, 1975.
MILLAR, F. (ed.), *El imperio romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua, IV* (Historia Universal Siglo XXI, 8), Madrid-México, Alianza, [13]1990.
MILTNER, F., «Der Okeanos in der persischen Weltreichsidee», *Saeculum*, 3, pp. 522-555, München, 1952.
MOLINA, M., *Tablillas administrativas neosumerias de la abadía de Montserrat (Barcelona). Copias cuneiformes* (Materiali per il vocabolario neosumerico, 18), Roma, 1993.
— *Textos neosumerios del Monasterio de Montserrat* (Aula Orientalis Supplementa, 11), Sabadell, 1997.
MOOREY, P. R. S., *Centre and periphery*, Cambridge, 1987.
MOSCATI, S., *Il mondo dei fenici*, [2]Milano, 1979.
NISSEN, H. J., «Kanal(isation). B. Archäologisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 5, pp. 365-368, Berlin/New York, 1980.
— «Frühe Hochkulturen im Nahen und Mittleren Osten», en AA.VV., 1988, pp. 43-49.
— *Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des vorderen Orients*, [3]Darmstadt, 1995.
NISSEN, H., DAMEROW, P. y ENGLUND, R. K., *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient*, Berlin, 1990.
NOTH, M., *Historia de Israel*, Barcelona, 1966.
OLMO LETE, G. DEL, *Mitología y religión de Siria en el II milenio a.C. (1500-1200)*, en D. Arnaud *et al.*, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, II/2. Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, Sabadell, 1995, pp. 45-222.
OPPENHEIM, A. L., «Essay on overland trade in the First Millennium B.C.», *Journal of Cuneiform Studies*, 21, pp. 236-266. Chicago, 1967.
— *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, [3]rev. ed. completed by E. Reiner, Chicago/London, *1977.
PETTINATO, G., *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milano, 1979.
— *Ebla. Nuovi orizzonti della storia*, Milano, 1986.
— *Babilonia. Centro dell'universo*, Milano, 1994.
— *I sumeri*, Milano, 1994a.

POTTS, T., *Mesopotamia and the East. An archaeological and historical study of foreign relations ca. 3400-2000 BC*, Oxford, 1994.
POSTGATE, J. N., *Taxation and conscription in the Assyrian Empire*, Rome, 1970.
— *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*, ²London/New York, *1994.
POWELL, M. A. (ed.), *Labor in the Ancient Near East*, New Haven, Connecticut, 1987.
REDMAN, C. L., *Los orígenes de la civilización*, Barcelona, 1990.
RENGER, J., «Königsinschriften. B. Akkadisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 65-77, Berlin/New York, 1983.
— «Patterns of Non-institutional trade and Non-commercial exchange in Ancient Mesopotamia at the beginning of the Second millennium B.C.», en Archi, 1984, pp. 31-123.
RÖMER, W. H. Ph., *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, Leiden, 1965.
— «Historische Texte in sumerischer Sprache», en O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh, 1985, pp. 289-353.
ROTH, M. T., *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, 1995.
ROUX, G., *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural* (Akal Universitaria, 102), ²Madrid, 1990.
ROWTON, M. B., «Autonomy and nomadism in Western Asia», *Orientalia*, 42, pp. 247-258, Roma, 1973.
— «Eclosed nomadism», *Journal of Economy and Social History of the Orient*, 17, pp. 1-31, Leiden, 1974.
— «Dimorphic structure and the tribal elite», en *Al-Bahit. Fs. J. Henninger zum 70. Geburtstag. Studien Instituti Anthropos*, 28, pp. 219-257, Freiburg, 1976.
SACHS, A., «The latest datable Cuneiform tablets», en B. L. Eichler (ed.), *Kramer Anniversary Volume*, Kevelaer/Nuekirchen-Vluyn, 1976, pp. 379-398.
SALVINI, M., *Geschichte und Kultur der Urartäer*, Darmstadt, 1995.
SANMARTÍN, J., *Mitología y religión mesopotámicas*, en J. López y J. Sanmartín, *Mitología y religión del Oriente Antiguo, I. Egipto, Mesopotamia*, Sabadell, 1993, pp. 207-534.
— «Das Handwerk in Ugarit: eine lexikalische Studie», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 12, pp. 169-190, Verona, 1995.
SASSON, J. M., «Instances of mobility among Mari artisans», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 190, pp. 46-54, New Haven, Connecticut, 1968.
SCHACHERMEYR, F., *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, Wien, 1970.
SCHLERATH, B. (ed.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970.
SCHMANDT-BESSERAT, D., «Tokens at Uruk», *Baghdader Mitteilungen*, 19, pp. 1-175, Berlin, 1988.
SCHMID, H., «Rekonstruktionsversuche und Forschungsstand der Zikkurrat von Babylon», en Koldewey, 1990, pp. 303-342.
SCHMÖKEL, H., *Hammurabi von Babylon*, Darmstadt, 1971.
SCHRAMM, W., *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften*, II, Leiden, 1992.
SELZ, G. J., *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Eremitage zu Leningrad*, Stuttgart, 1989.

SEUX, M.-J., «Königtum», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 140-172, Berlin/New York, 1983.

SKAIST, A., «Levirat», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6, pp. 605-608, Berlin/New York, pp. 605-608.

SODEN, W. von, *Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient (Akademie der Wissenschaften und Literatur [Mainz]. Abhandlungen des Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1973, Nr. 6)*, Wiesbaden, 1973.

— *Introducción al Orientalismo Antiguo*, Sabadell, *1987.

SOLLBERGER, E., *Corpus des inscriptions «royales» présargoniques de Lagaš*, Genève, 1956.

— «The rulers of Lagash», *Journal of Cuneiform Studies*, 21, 1967, Chicago, 1967, pp. 279-291.

SOLLBERGER, E. y KUPPER, J.-R., *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, 1971.

SOMMERFELD, W., *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1982.

— «Marduk. A. Philologisch. I. In Mespotamien», *Reallexikon der Assyriologie*, 7, pp. 360-370, Berlin/New York, 1989.

SPEISER, E. A., «The Hurrian Participation in the Civilizations of Mesopotamia, Syria an Palestine», *Cahiers d'Histoire Mondiale / Journal of World History / Cuadernos de Historia Mundial*, 1, 1953/1954, pp. 311-327, Paris, 1954.

— «Ancient Mesopotamia», en R. C. Denton (ed.), *The idea of history in the Ancient Near East*, New Haven/London, 1955, pp. 35-73.

STOL, M., «Kanal(isation). A. Philologisch», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archëologie*, 5, pp. 355-365, Berlin/New York, 1980.

— «Muškēnu», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 8, pp. 492-493, Berlin/New York, 1997.

STOLPER, M., *Entrepreneurs and empire. The Murašu archive, the Murašu firm and Persian rule in Babylonia*, Istanbul, 1985.

STROBEL, A., *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm. Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur biblischen Exodusthematik*, Berlin/New York, 1976.

TARN, W. W., *Alexander the Great*, vols. I, II, Cambridge, 1948.

TEIXIDOR, J., *La religión siro-fenicia en el Primer Milenio a.C.*, en D. Arnaud *et al.*, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo, II/2. Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, Sabadell, 1995, pp. 351-409.

TOSI, M., «Die Indus-Zivilisation jenseits des indischen Subkontinents», en AA.VV., 1988, pp. 119-136.

TROPPER, J., «"Seele" oder "Totengeist"? Erwägungen zum Begriff *eṭemmu* in Atramhasīs I 215.217», *Ugarit-Forschungen*, 19, pp. 301-308, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1987.

— *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1989.

TSUKIMOTO, A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im Alten Mesopotamien*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1985.

VALLAT, F., *Suse et l'Elam*, Paris, 1980.

VEENHOF, K. R., *Aspects of Old Assyrian trade and its terminology*, Leiden, 1972.

VIDALE, M., *Viaggio intorno alla mia ciotola. Evoluzione tecnologica e comunicazione non verbale in una sequenza ceramica dell'Età del Bronzo*, Napoli, 1995.
VORLÄNDER, H., *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1975.
WAETZOLDT, H., «Compensation of craft workers and officials in the Ur III Period», en Powell, 1987, pp. 117-141.
— «Die Situation der Frauen und Kinder anhand ihrer Einkommenverhältnisse zur Zeit der III. Dynastie von Ur», *Altorientalische Forschungen*, 15, pp. 30-44, Berlin, 1988.
— «Der Umgang mit Behinderten in Mesopotamien», en Liedtke (ed.), *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung. Historische und systematische Aspekte*, Bad Heilbrunn, 1996, pp. 77-91.
WALKER, C. B. F., *Reading the past: Cuneiform*, London, 1987.
WEISS, H., *The origins of cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C.*, Guilford, Conn, 1986.
WHEELER, Sir M., *The Indus Civilization*, [3]Cambridge, 1968.
WILCKE, C., «Zum Königtum in der Ur III-Zeit», en P. Garelli (ed.), 1974, pp. 177-232.
— «Zum Geschichtsbewusstsein im Alten Mesopotamien», en H. Müller-Karpe, *Archäologie und Geschichtsbewusstsein*, München, 1982, pp. 31-52.
WILHELM, G., *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt, 1982.
WIRTH, E., *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt, 1971.
— «Die altorientalische Stadt», *Saeculum*, 26, pp. 45-94, München, 1975.
WUNSCH, C., *Die Urkunden des babylonischen Geschäftsmannes Iddin-Marduk. Zum Handel mit Naturalien im 6. Jahrhundert v. Chr.*, Groningen, 1993.
YOUNG, G. D. (ed.), *Mari in retrospect. Fifty years of Mari and Mari studies*, Winona Lake, 1992.

II. SOBRE EL EGIPTO FARAÓNICO

(Se incluyen aquí manuales, obras de síntesis, colecciones, léxicos y obras de referencia, traducciones y colecciones de textos, así como la bibliografía específica para cada capítulo.)

AA.VV., *Cambridge Ancient History*, 3ª ed., vols. I, 1-2, y II, 1-2 (capítulos referentes a Egipto), 1973.
AA.VV., *Los Imperios del Antiguo Oriente* (col. Historia Universal Siglo XXI), 3 vols., Madrid, 1970-1971.
AA.VV., *L'Egyptologie en 1979*, 2 vols., Paris, 1982.
AA.VV., *Colección Akal Historia del Mundo Antiguo*, vols. dedicados a Oriente, Madrid.
ADAMS, B., *Predynastic Egypt*, London (Shire Egyptology), 1988.
ALBRIGHT, W. F., «The Amarna Letters from Palestine», CAH, vol. II (2), capítulo XX, pp. 98 ss., 1975.
ALDRED, C., *Egypt to the end of the Old Kingdom*, London, Thames and Hudson, 1965.
— *Akhenaton, faraón de Egipto*, Madrid, Edaf, 1988.

ARKELL, A. J. y UCKO, P. J., «Review of predinastic development in the Nile valley», CA, 6 , 145-166, 1966.
ASSMAN, J., *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1995.
ASSMAN, J., BURKARD, G. y DAVIES, V., *Problems and priorities in Egyptian Archeology*, London, 1987.
AUSTIN, M. M., *Greece and Egypt in the Archaic Age*, Cambridge, 1970.
BAER, K., *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960.
BAINES, J. y MALEK, J., *Egipto: dioses, templos y faraones*, Barcelona, 1988.
BECKERATH, J. v., *Untersuchungen zur politischen Geschichte der Zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, Glückstadt, 1964.
BIETAK, M., *Avaris und Piramesse*, London, 1981.
BLEIBERG, E., «The Economy of Ancient Egypt», en J. M. Sasson (ed.), *Civizations of Ancient Near East*, New York, 1995, vol. III, pp. 1373-1385.
—, D. Bonneau, *La Crue du Nil*, Paris, 1964.
BREASTED, J. B., *Ancient Records of Egypt*, 5 vols., Chicago, 1906-1907.
BRESCIANI, E., «La satrapia d'Egitto», *Studi Classici e Orientali*, VII, pp. 153-187, 1958.
— *Letteratura e Poesia dell'Antico Egitto*, Torino, 1969.
BREWER, D. J., REDFORD, D. B. y REDFORD, S., *Domestic Plants and animals: the egyptian origins*, Warminster, 1995.
BUTZER, K. W., *Early Hidraulic civilization in Egypt*, London, 1976.
CERNY, J., *Ancient Egyptian Religion*, London, 1952.
— «Egypt: from the death of Ramesses III to the end of the Twenty-first Dinasty», CAH, vol. II (2), capítulo XXXV, pp. 606 ss., 1975.
CIMMINO, F., *Vida cotidiana de los egipcios*, Madrid, Edaf, 1991.
CLAYTON, P., *Redescubrimiento del antiguo Egipto*, Barcelona, 1985.
COOK, R. M., «Amasis and the Greeks in Egypt», *JHS*, 57, pp. 227-237, 1937.
CURTO, S., *L'Antico Egitto*, Torino, 1981.
DAUMAS, F., *La Civilización del Egipto Faraónico*, Barcelona, 1982.
— *Les Dieux de l'Egypte*, París (col. Que Sais-Je?), 1965.
DAVID, A. R., *The Ancient Egyptians: religious beliefs and practices*, London, 1982.
DELLA MONICA, M., *La Classe Ouvrière sous les Pharaons*, Paris, 1980.
DONADONI, S., *Testi religiosi egizi*, Torino, 1977.
DONADONI, S. (ed.), *El hombre egipcio*, Madrid, Alianza, 1991.
DRIOTON, E. y VANDIER, J., *Historia de Egipto*, Buenos Aires, 1986.
EDWARDS, I. E. S., *The Pyramids of Egypt*, London, Pelican Books, 1988.
EMERY, W. B., *Archaic Egypt: culture and civilization in Egypt five thousands years ago*, Harmonsworth, Pelican Books, 1961.
ERMAN, A., *Life in Ancient Egypt*, London, 1894.
— *The Literature of the Ancient Egyptians*, London, 1927.
— *La Religion des Égyptiens*, Paris, 1937.
FRANKE, D., «The Middle Kingdom in Egypt», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, vol. II., New York, 1995.
FRANKFORT, H., *Reyes y Dioses: estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1976.
FRANKFORT, H. *et al.*, *El pensamiento prefilosófico. I: Egipto y Mesopotamia*, México, 1954.

GARDINER, A. H., *Egipto de los Faraones*, Barcelona, 1994.
GLANVILLE, S. R. K., *El legado de Egipto*, Madrid, 1950.
GORDON CHILDE, V., *Nacimiento de las civilizaciones Orientales*, Barcelona, Península, 1976.
GRIMAL, N., *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, 1996.
HASSAN, F., «Egypt in the Prehistory of Northeast Africa», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, New York, 1995, vol. II, pp. 665-678.
— «The Predinastic of Egypt», *Journal of World Prehistory*, II, 2, pp. 135-185, 1988.
HAYES, W. C., *The Scepter of Egypt*, 2 vols., New York-Cambridge, 1953-1959.
— «Egypt: internal affairs from Tuthmosis I to the death of Amenofis III», CAH, vol. II (1), capítulo IX, pp. 313 ss., 1973.
HELCK, W., *Geschichte des Alten Ägypten*, Leiden-Köln, 1981.
HELCK, W y OTTO, E., *Lexikon der Ägyptologie*, 6 vols., Wiesbaden, 1975-1986.
HOFFMAN, M. A., *Egypt Before the Pharaohs: the prehistoric foundations of Egyptian Civilization*, London, 1984.
HORNUNG, E., *Einführung in die Ägyptologie: Stand. Methoden, Aufgaben*, Darmstadt, 1967.
— *Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many*, Cornell, 1985.
IRWIN, W. A., «The orientalist as historian», *JNES*, VIII, pp. 298 ss., Chicago, 1949.
JAMES, T. G. H., *An Introduction to Ancient Egypt*, London, 1979.
— *Pharaoh's People: scenes from life in imperial Egypt*, Oxford, 1985.
JANSSEN, R. M. y JANSSEN, J. J., *Growing up in Ancient Egypt*, London, The Rubicon Press, 1990.
KANAWATI, N., *The Egyptian administration in the Old Kingdom*, Warminster, 1977.
KEES, H., *Ancient Egypt: a Cultural Topography*, Chicago, 1961.
KEMP, B. J., *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*, Barcelona, 1992.
— «Unification and urbanization in Ancient Egypt», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, New York, 1995, vol. II, pp. 679-690.
— «Empire and Imperialism in New Kingdom Egypt», en P. Garnsey y C. R. Whittaker, *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978, pp. 7-57.
KITCHEN, K. A., *Pharaoh triumphant: the life and times of Ramesses II*, Warminster, 1982.
— «Pharaoh Ramesses II and his times», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, 1995, vol. II, pp. 763-774.
— *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650)*, Warminster, 1986.
LALOUETTE, C., *Textes Sacrés et textes Profanes de l'Ancienne Egypte*, 2 vols., Paris, 1984-1987.
LECLANT, J., «Les relations entre l'Egypte et la Phénicie du voyage de Ounamón à l'expedition d'Alexandre», en W. A. Ward. (ed.), *The role of phoenicians in the interactions of Mediterranean Civilizations*, Beirut, 1968, pp. 9-31.
LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkeley, 1975-1980.
— *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*, Freiburg, 1988.
LLOYD, A. B., «Necho and the Red Sea: some considerations», *Journal of Egyptian Archeology*, 63, pp. 142-155, London, 1977.
LÓPEZ, J. y SANMARTÍN, J., *Mitología y Religión del Antiguo Oriente I: Egipto y Mesopotamia*, Barcelona, 1993.

LORTON, D., «Legal and social institutions of Pharaonic Egypt», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, New York, 1995, vol. I, pp. 345-362.
LUCAS, A., *Ancient Egyptian materials and industries*, London, 1962.
MEEKS, D. y FAVARD-MEEKS, Ch., *La vida cotidiana de los dioses egipcios*, Madrid, 1966.
MIDANT-REYNES, B., *Prehistoire de l'Egypte*, Paris, 1992.
MONTET, P., *Egipto Eterno*, Madrid, 1966.
— *La vida cotidiana en Egipto en tiempos de los Ramsés*, Buenos Aires, 1964.
MORENZ, S., *La Religion Égyptienne*, Paris, 1977.
ORDÓÑEZ AGULLA, S., «Los Hiksos en Egipto», *Revista de Arqueología*, 54, pp. 36-43, y 55, pp. 24-31, Madrid, 1994.
PADRÓ, J., *El Egipto del Imperio Antiguo*, Madrid, 1989.
— *Historia del Egipto Faraónico*, Madrid, 1996.
PARKINSON, R., *Voices from Ancient Egypt*, London, 1991.
PÉREZ LARGACHA, A., *El nacimiento del estado en Egipto*, Alcalá de Henares, 1993.
PINCH, G., «Private Life in Ancient Egypt», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, vol. I, pp. 363-381, New York, 1995.
PIRENNE, J., *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto*, 3 vols., Barcelona, 1966.
POSENER, G., SAUNERON, S. y YOYOTTE, J., *Dictionnaire de la Civilization Égyptienne*, Paris, 1988.
— *Littérature et Politique dans l'Egypte de la XII Dynastie*, Paris, 1969.
PRESEDO, F. J., «Egipto», en J. M. Blázquez *et al.*, *Historia del Oriente Antiguo*, pp. 137-284, Madrid, 1992.
PRESEDO F. J. y SERRANO, J. M., *La Religión Egipcia*, Madrid, Akal (col. Historia del Mundo Antiguo, 12), 1989.
PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (3ª ed.), Princeton-New Jersey, 1969.
— *La sabiduría del Antiguo Oriente* (trad. abreviada de la obra anterior), Barcelona, 1966.
RACHET, G., *Diccionario de la Civilización Egipcia*, Barcelona, 1995.
REDFORD, D., «The Hyksos invasion in history and tradition», *Orientalia*, 39, pp. 1-51, 1970.
— *Akhenaten, the heretic king*, Princeton, 1984.
ROBINS, G., *Las Mujeres en el Antiguo Egipto*, Madrid, Akal (col. Universitaria), 1996.
ROCATTI, A., *La Litterature Historique sous l'Ancien Empire Egyptien*, Paris (Les Éditions du Cerf), 1982.
—, R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, 1959.
SAINTE FARE GARNOT, J., *La vida religiosa en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, 1964.
SASSON, J. M. *et al.* (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols., New York, 1995.
SAUNERON, S., *La Egiptología*, Barcelona, 1971.
— *Les Prêtres de l'Ancien Egypte*, Paris, 1967.
SAVE-SODERBERGH, T., «The Hyksos rule in Egypt», *JEA*, XXVII, pp. 53-71, Londres, 1951.
SCHRADER, C., *Heródoto: Libros I-II. Traducción y Notas*, Madrid, 1977.
SERRANO DELGADO, J. M., *Textos para la Historia Antigua de Egipto*, Madrid, 1993.

— «El Primer Período Intermedio en Egipto», *Revista de Arqueología*, 139, pp. 12-23, y 140, pp. 8-18, Madrid, 1992.

SETERS, J. v., *The Hyksos: a new investigation*, New Haven-London, 1966.

SHAFER (ed.), *Religion in Ancient Egypt: gods, myths and personal practice*, London, 1991; con las siguientes contribuciones: D. P. Silverman, «Divinities and deities in Ancient Egypt» (pp. 7-87); L. H. Lesko «Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology» (pp. 88-121); J. Baines, «Society, morality and religious practice» (pp. 123-200).

SHAW, I. y NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, 1995.

SIMPSON, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions and poetry*, Yale, 1973.

SPALINGER, A., «Psammetichus, king of Egypt», *JARCE*, 13, pp. 133-147, 1976.

— «The concept of monarchy during the Saite epoch», *Orientalia*, 47, pp. 12-36, 1978.

SPENCER, A. J., *Death in Ancient Egypt*, London, Penguin Books, 1982.

— *Early Egypt: the rise of the civilization in the Nile valley*, London, 1993.

STADELMANN, R., «Builders of the Pyramids», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*, New York, 1995, vol. II, pp. 719-734.

STRUDWICK, N., *The Administration of Egypt in the Old Kingdom:the highest titles and their holders*, London, 1985.

TRIGGER, B. G., *Early Civilizations: in context Ancient Egypt*, al-Qahira, 1993.

TRIGGER, B. G. *et al.*, *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, 1985.

VANDERSLEYEN, C., *L'Egypte el la vallée du Nil: de la fin de l'Ancient Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris (col. Nouvelle Clio), 1995.

VANDIER, J., *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, vols. IV, V, VI, Paris, 1964-1978.

VERCOUTTER, J., *L'Egypte el la vallèe du Nil: des origines a la fin de l'Ancien Empire*, Paris (col. Nouvelle Clio), 1992.

— *Egipto: tras las huellas de los faraones*, Madrid, 1989.

WALLIS BUDGE, E. A., *The Gods of the Egyptians*, 2 vols., London, 1904.

WEEKS, N., «Care of officials in the egyptian Old Kingdom», *ChEg*, 58, pp. 5-22, Bruxelles, 1983.

WILDUNG, D., *L'Age d'Or de l'Egypte: Le Moyen Empire*, Freiburg, 1984.

WILSON, J., *La cultura egipcia*, México, 1967.

Índices
(figuras, tablas y mapas)

I. EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

Índice de figuras

Índice de tablas

II. EL EGIPTO FARAÓNICO

Índice de figuras

Índice de tablas

Índice de mapas

Índice general

Libro I: El Próximo Oriente Asiático
Mesopotamia y sus áreas de influencia

Libro II: El Egipto faraónico

Cronología

Glosario

Bibliografía

Índices (figuras, tablas y mapas)

Diseño de cubierta:
Sergio y Ernesto Ramírez

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1032-1
Depósito legal: M-38.434-1998
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)